

Freiburg - Br 1980

RECHT UND OFFENBARUNG

BIBELTHEOLOGISCH-SYSTEMATISCHE STUDIEN ZUR
BEGRÜNDUNG EINES "THEOLOGISCHEN RECHTSBEGRIFFS"

MARIA HERBERTH

Kaiserslautern 1980

MARIA HERBERTH

R E C H T U N D O F F E N B A R U N G

BIBELTHEOLOGISCH-SYSTEMATISCHE STUDIEN ZUR
BEGRÜNDUNG EINES "THEOLOGISCHEN RECHTSBEGRIFFS"

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der
Doktorwürde der Theologischen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu
Freiburg i. Br.

Dekan: Prof. Dr. Helmut Büsse

Gutachter: Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann
Prof. Dr. Alfons Deissler

Tag der Promotion: 14.2.1980



MEINER MUTTER
UND
MEINEM VERSTORBENEN VATER



Digitized by the Internet Archive
in 2026

I N H A L T

Seite

Einleitung		1
1. Die Fragestellung		1
2. Zum Stand der Forschung		2
3. Absicht der Arbeit		13
4. Zur Arbeitsmethode		15

ERSTER ABSCHNITT

ZUM VERHÄLTNIS VON RECHT UND OFFENBARUNG IM ALTEN TESTAMENT		17
---	--	----

Erstes Kapitel

Wesen und Erscheinungsformen der Rechtskategorie in der alttestamentlichen Offenbarung		17
---	--	----

1. Zum Problem		17
2. Zum Begriff des "apodiktischen Rechts"		18
2.1 Die Ausgangssituation der Forschung		18
2.2 Zur Diskussion um die Thesen A. Alts		21
3. Zu den Begriffen "Privilegrecht Jahwes" und "Gottes- recht"		27
3.1 Zur Begriffsdefinition		27
3.2 Zur Bedeutung der Selbstvorstellungsformel Jahwes für die alttestamentlichen Gebote		29
3.3 Formen des "Gottesrechts"		32
3.4 Zum erweiterten "Gottesrechtsbegriff" der neueren Exegese		33
3.5 "Gottesrecht" als Ausdruck des "Willens Jahwes" ? . .		34
3.6 Zur Problematik der erwähnten Begriffe		38

Zweites Kapitel

Zum Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb des alttestamentlichen Glaubens	38
1. Zu den Voraussetzungen im israelitischen Denken . . .	39
2. Zu den Auswahlkriterien	40
3. Gibt es bereits im außerisraelitischen Bereich einen Bezug zwischen Recht und Religion ?	40
4. Zur Integration außerjähwistischer Rechtselemente in die Jahwereligion	41
5. Zum alttestamentlichen Rezeptions- und Integrations- prozeß im einzelnen	44
5.1 Was wird in das Alte Testament aufgenommen?	44
5.2 Was ist für das Alte Testament nicht rezeptabel? . . .	45
5.3 Zum "theologischen Fundament" des "apodiktischen Rechts"	48
6. Zur Bedeutung der Rechtskategorie für die Erfassung theologischer Aussagen im Alten Testament	53

Drittes Kapitel

Zum Verhältnis des "apodiktischen Rechts" zur alttestamentli- chen בְּרִית -Idee	58
1. Zu den einzelnen "Bundestheologien" im Alten Testament	58
2. Zur Einzigartigkeit der Bindung Jahwes im "Bund" . . .	62
3. Zur Ungleichheit der Partnerschaft Jahwe-Israel . . .	65
4. Zur Ausschließlichkeit der בְּרִית -Idee	67
5. Ergebnis	69
Zusammenfassung zum ERSTEN ABSCHNITT	72

ZWEITER ABSCHNITT

ZUM STELLENWERT DER RECHTSKATEGORIE INNERHALB DER NEUTESTAMENTLICHEN OFFENBARUNG	77
---	----

Erstes Kapitel

Zu den Anfängen christlicher Theologie	77
--	----

1. Die Fragestellung	77
2. Ausgangspunkt der Diskussion: Die These E. Käsemanns von der Apokalyptik als der "Mutter aller christlichen Theologie"	77
3. Zur Diskussion um die These E. Käsemanns	81
3.1 Haupteinwand: Mangelnde Berücksichtigung des Glaubens an Jesus	82
3.2 Zur Tendenz, die Apokalyptik zu eliminieren oder ihr zumindest Zweitrangigkeit beizumessen	84
3.3 Zum Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb der Relation Apokalyptik - Christentum	87
3.4 Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse	89
4. Zum Stellenwert der Rechtskategorie in der frühen urchristlichen Literatur	90
4.1 Zum Verständnis des paulinischen Begriffes der Gottesgerechtigkeit	91
4.2 Zur paulinischen Taufterminologie von 2 Kor 1,21 f.	95
5. Ergebnis	102

5.	Zum Rechtscharakter und Sitz im Leben "konditionaler Relativsätze" in den Briefen des Apostels Paulus . . .	138
5.1	Zu den paulinischen Fluchsätzen 1 Kor 16,22 und Gal 1,9	139
5.2	Zu 1 Kor 3,17	140
5.3	Zu 1 Kor 14,38	142
5.4	Zum Fall des Blutschänders, 1 Kor 5,3 ff.	142
5.5	Zusammenfassung	146
6.	In welcher Beziehung stehen die untersuchten neutestamentlichen Rechtssätze zum urchristlichen Glauben? . .	148
6.1	Enthalten diese Beispiele "eschatologisches Gottesrecht"?	148
6.2	Welche Autorität steht hinter den neutestamentlichen Rechtssätzen?	149
6.3	Zum "theologischen Fundament" dieser Sätze	151
7.	Ergebnis	155

ANMERKUNGEN

Zur Einleitung	158
Zum ERSTEN ABSCHNITT	169
Zum ZWEITEN ABSCHNITT	210
Zur Zitierweise	253
Abkürzungen	253
Literaturverzeichnis	254

V O R W O R T

Die heute problematisch erscheinende Begründung eines "theologischen Rechtsbegriffs" zeigt, daß offensichtlich das Grundverhältnis von Recht und Offenbarung noch nicht genügend geklärt ist. Tatsächlich wurde in den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einsetzenden systematischen Bemühungen um den Offenbarungsbegriff, die zu einer Fülle von Untersuchungen führten, eine Dimension vernachlässigt, nämlich die Relation des Offenbarungsbegriffs mit all seinen Varianten im Verhältnis zu Kategorien aus der Sphäre des Rechts.

Gewiß existieren bereits einige vielversprechende Überlegungen zum Problem des "göttlichen Rechts", das von den meisten Autoren als die wichtigste Wurzel einer urchristlichen Rechtsbildung betrachtet wird. Eine grundlegende systematische Arbeit, die zur Klärung des Verhältnisses von Offenbarungsverständnis und einem eigenen Begriff von Recht geführt hätte, findet sich jedoch eigentlich nicht.

Die vorliegende Untersuchung möchte durch ihren bibel-theologisch-systematischen Beitrag zur Erforschung der hier angesprochenen Grundlagenproblematik auf ihre Art eine gewisse Vorarbeit leisten, die als Anregung zur weiteren Diskussion um eine bislang wenig erörterte, jedoch höchst aktuelle Fragestellung verstanden werden will. Eine eigentliche theologische Grundlegung des Rechts soll hier zwar gefördert, aber noch nicht entfaltet werden.

Das Schwergewicht der vorliegenden Arbeit liegt wegen der Fülle des sich anbietenden Materials und dem Umstand, daß sich die Thematik innerhalb mehrerer Disziplinen der Theologie bewegt, vor allem in der Sammlung und Bereitstellung der weit zerstreuten und bisher noch nicht zusammengestellten Literatur sowie der kritischen Beurteilung der jeweiligen Positionen, in der Erstellung von ersten Forschungsberichten für mehrere wichtige Themenbereiche ("apodiktisches Recht", "Sätze heiligen Rechts" usw.) und in der Herausarbeitung wichtiger Kategorien

wie zum Beispiel der des "parakletischen Rechtssatzes".

Der Anstoß zu dieser Untersuchung und die grundsätzlichen Impulse zu ihrer Ausführung kamen von Herrn Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann, dem an dieser Stelle für seine unentwegte Geduld und Hilfe gedankt sei. Besonderer Dank gebührt auch dem Fachreferenten für die biblischen Teile der Dissertation Herrn Prof. Dr. Alfons Deissler, der, nach Vornahme einiger nachträglichen Korrekturen, angesichts der Schwierigkeit der Thematik trotz einiger Bedenken der Drucklegung der Arbeit zugestimmt hat.

Schließlich möchte die Verfasserin an dieser Stelle all jenen danken, die ihr während ihrer Studienzeit anregend und helfend zur Seite gestanden haben, so Herrn Prof. Dr. Heinrich Schneider und Herrn Prof. Dr. Georg May in Mainz, dem verstorbenen Prof. Dr. Ulrich Mosiek und Herrn Prof. Dr. Adolf Kolping in Freiburg. Der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. sei hier nicht nur für die zeitweilige Gewährung der Graduiertenförderung, sondern auch für die Annahme der vorliegenden Arbeit als schriftliche Promotionsleistung gedankt.

Freiburg i. Br., im April 1980

Einleitung:

Sinn und Ziel der Untersuchung.

Die Frage nach der Existenz eines "theologischen Rechts" hat seit dem Erscheinen von R. Sohms Hauptwerk Kirchenrecht I gegen Ende des 19. Jahrhunderts die theologische Wissenschaft immer wieder beschäftigt (1). Sohm behauptete nämlich, daß das Wesen des Kirchenrechts mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch stehe, daß das Wesen der Kirche geistlich, das Wesen des Kirchenrechts aber weltlich ist (2). Darum befinden sich die lebendigen geistlichen Kräfte der Kirche in naturnotwendigem Kampf mit dem Kirchenrecht (3). Das Kirchenrecht ist nach Sohm im Widerspruch zum geistlichen Wesen der Kirche entstanden (4). Damit stellte Sohm die Frage nach der Existenzberechtigung des Kirchenrechts.

1. Die Fragestellung:

Diese Frage Sohms weist auf eine grundlegende Problematik hin, denn: Einerseits ist die Kirche als *societas* ohne eine rechtliche Ordnung nicht denkbar. Das Recht erscheint für die Institution Kirche als lebensnotwendig und wesenskonform, da diese eine Gemeinschaft von Gläubigen ist (5) und jede menschliche Gemeinschaft für ihr Bestehen einer rechtlichen Ordnung bedarf. Wo viele Menschen sich zu einer Gemeinschaft vereinigen, wie zum Beispiel in Kirche und Staat, bedarf es der Rechtsordnung, die das gesittete Zusammenleben der Vielen regeln soll. Andererseits scheinen die vom NT geforderte Liebe zum Nächsten und die urchristlich-charismatische Konzeption der Kirche als Liebesgemeinschaft, auf welche R. Sohm hingewiesen hat, mit Zwang und Gewalt unvereinbar (6). Bedarf es angesichts der Frohbotschaft und des anbrechenden Gottesreiches noch der

Rechtsnormen und Strafsanktionen, die den Menschen - trotz der ihm von Gott geschenkten Freiheit - dem Joch des Gesetzes unterwerfen sollen ? Muß angesichts der Menschwerdung Gottes und der damit realisierten Erlösungswirklichkeit des Christen ein aus dem nichtreligiösen Bereich entlehntes Rechtssystem nicht überhaupt fragwürdig erscheinen ? Sind wir - obgleich durch das Opfer Christi Erlöste - immer noch "Sklaven des Gesetzes" ? Oder führten menschliche Schwachheit, Kleinglaube und ein falsches Heilsverständnis wieder zurück unter die Herrschaft des Gesetzes, der Sünde und des Todes ?

2. Zum Stand der Forschung.

2.1 Die Kontroverse Sohms - Harnack. Unterschiede und Gemeinsamkeiten.

Es ist gerade R. Sohms Verdienst, auf die Frage aufmerksam gemacht zu haben, ob das Recht in der Kirche angesichts der vom NT geforderten Liebe unter den Christen überhaupt seine Berechtigung hat. Daß eine Gemeinschaft, wie die Kirche eine ist, nicht ohne Ordnung sein kann, gibt auch Sohm zu. Zwar bestreitet Sohm für das Urchristentum die Existenz einer Rechtsordnung, gesteht ihr aber eine charismatische Ordnung zu.

Die Thesen Sohms stoßen in der Folgezeit vor allem auf den Widerspruch A. von Harnacks (7). Harnack bejaht zwar wie Sohm eine charismatische Ordnung der Urkirche, läßt aber neben dieser charismatischen Ordnung für die Urkirche auch ein natürlich-menschliches Recht gelten (8), während Sohm unter Berufung auf das geistige Wesen der Kirche gerade dies bestreitet.

Geist- und Rechtsbegriff sind bei Sohm und Harnack verschieden. Für Sohm schließen sich die Begriffe aus; bei

Harnack gilt das Recht neben dem Geist (9). Diese Unterschiede sind unüberbrückbar. Eine Verständigung scheitert trotz der ab 1906 von beiden Seiten versuchten Annäherung.

Das Ergebnis dieser Kontroverse besteht in dem Nachweis Harnacks, daß die Annahme Sohms von der Unvereinbarkeit von Recht und freiem Geistesleben in den Quellen keine Bestätigung findet (10). Während die "unsichtbare" Kirche Sohms eine bloße Idee bleibt, entspricht die Sicht Harnacks, der die Grundkonzeption des katholischen Kirchenrechts sowie das theokratische Moment, das stets Recht beinhaltet, aus der Synagoge ableitet, eher der urchristlichen Wirklichkeit (11).

2.2 Die nachsohmsche Entwicklung in der evangelischen Theologie.

Von den zahlreichen Beiträgen zur nachsohmschen Entwicklung der evangelischen Rechtstheologie (12) ist die Arbeit von W. Steinmüller besonders aufschlußreich (13).

Steinmüller hält Sohms rechtswissenschaftliches Ergebnis für überholt (14). Die Überwindung Sohms ist seiner Ansicht nach eine Frucht des Kirchenkampfes. Im Kirchenkampf hatte sich gezeigt, daß die evangelisch-lutherische Kirche wehrlos dem Staat ausgeliefert war. Es setzte nunmehr nach Steinmüller eine radikale Neubesinnung auf das Wesen des Rechts ein (15). Diese Neubesinnung führte zur Überwindung des Sohmschen Standpunktes und damit zu einem bedeutenden Umschwung. Hatte Sohm noch die Existenzberechtigung des Rechtes in der Kirche geleugnet, so entstanden jetzt zahlreiche rechtstheologische Ansätze, die die bis dahin führende katholische Rechtsbegründung auf den zweiten Platz verwiesen (16). Aufgrund der Erfahrungen in der Zeit des Nationalsozialismus begründeten Juristen und Theologen, so vor allem J. Heckel, Erik Wolf und H. Dombois, unter formaler Besinnung auf die rechtstheologische Methode und material ausgehend von der Existenz eines eigen-

ständigen und eigengearteten Rechtes der Kirche, die neuere evangelische Rechtstheologie.

2.21 Zur Kirchenrechtslehre J. Heckels.

Ausgangspunkt für die Kirchenrechtslehre J. Heckels ist die Zwei-Reiche-Lehre Luthers, die Heckel personal versteht. Unter dem eschatologischen Aspekt des kommenden Weltgerichts ist die Menschheit für ihn bereits jetzt in zwei Reiche geteilt, das Reich Christi und das Reich des Bösen. Jedem Reich kommt ein eigenes, gegenüber dem anderen wesensverschiedenes Rechtssystem zu: hier das Kirchenrecht - dort das weltliche Recht (17). Der Wesensunterschied beruht in dem unterschiedlichen Aufnahme- und Erkenntnisvermögen der Menschen in den beiden Reichen. Ihren Ursprung haben aber beide Rechtssysteme in Gott; der göttliche Wille ist die *suprema lex*. Diese verbindet beide Rechtssysteme zu einer Rechtseinheit (18). Die *suprema lex* oder *lex divina* wird zur *lex naturalis*, verbleibt aber ein Recht geistlicher Art. Durch die Gründung der Kirche tritt das *ius divinum positivum* hinzu. Dieses betrifft das ganze geistliche Gemeinwesen der Kirche (19). Heckel unterscheidet zwischen dem Kirchenrecht im weiteren Sinn - hierzu zählt er das göttliche Recht der geistlichen Kirche - und einem Kirchenrecht im engeren Sinn. Beim letzteren handelt es sich um das auf der Grundlage des göttlichen Rechts ruhende menschliche Recht der allgemeinen Kirche (20). Dieses ist zwar menschliches, aber nicht weltliches Recht (21). Es wird wie dieses mit den Mitteln menschlicher Vernunft gebildet, aber diese Rechtsbildung geschieht in enger Anlehnung an das göttliche Naturgesetz (22).

Schon im Ansatz des Rechtsbegriffs ist für Heckel somit ein theologisches Element vorhanden, nämlich der göttliche Wille (*lex divina* - *lex naturalis*) als Ursprung allen Rechts.

Der Heckelschen Kirchenrechtslehre wird vorgeworfen, daß sie nicht praktikabel ist (23), ferner daß die Verwendung des

Begriffes "lex" unverständlich ist. Wenn auch nach Grundmann dem ersten Einwand mit dem Hinweis darauf begegnet werden kann, daß Heckel die kirchlichen Gesetze im juristischen Sinn den Gesetzen im theologischen Sinn unterstellt (24), so bleibt die Verwendung des Begriffes "lex" tatsächlich unverständlich. Der Ansatz Heckels - und damit auch derjenige Luthers - erscheint problematisch; er gründet in einer Weltansicht, die heute überholt ist. Der Gegensatz Kirche - Staat wird heute nicht mehr unter dem mythologischen Aspekt zweier sich bekämpfenden Reiche des Guten und des Bösen gesehen. Die Zwei-Reiche-Lehre widerspricht ferner der im Neuen Testament anzutreffenden positiven Einstellung zum Staat (25). Wäre dieser die Repräsentation des Bösen in der Welt, wie Heckel im Anschluß an Luther behauptet, so könnte er nicht von Gott gewollt sein. Als weitere Schwäche in der Kirchenrechtsbegründung Heckels ist die Außerachtlassung der Schrift zu werten (26).

2.22 Zum bibeltheologisch-christologischen Ansatz einer evangelischen Rechtstheologie.

Ein bibeltheologisch-christologischer Ansatz zur Begründung einer Rechtstheologie findet sich bei E. Wolf. Wolf versteht das Kirchenrecht als eine paradoxe Ordnung, die von Gott gestiftet, aber als menschliches Recht gestaltet ist (27). Sie umfaßt göttliches und menschliches Recht. Dabei ist das *ius divinum* die Grundlage für das *ius ecclesiasticum*. Das menschliche Kirchenrecht ist bekennendes Kirchenrecht, denn es muß von seinem Ursprung Zeugnis ablegen. Das *ius divinum* begegnet uns in der Form "biblischer Weisung" (28). Die "biblische Weisung" ist die Rechtsform des Wortes Gottes. Als solche ist sie die Grundlage der Rechtstheologie Wolfs. Es handelt sich hierbei nicht um eine "Vergesetzlichung" des Evangeliums, sondern um Weisungen und Richtlinien, die aus dem Evangelium folgen. Sie sind Richtschnur für ein Gewissen, daß sich unter die Leitung des Wortes Gottes stellen

will (29).

Die Frage nach der Entstehung der "biblischen Weisung" führt nach Wolf zurück zur Rechtsphilosophie, doch bildet die universale Königsherrschaft Christi die zentrale positive Voraussetzung für die "biblische Weisung" (30).

Ähnliche Ansätze zu einer christologischen Rechtsbegründung wie bei E. Wolf finden sich u.a. auch bei J. Ellul, der das theologische Fundament des Rechts prinzipiell in dem in Christus zusammengefaßten Bund sieht (31), sowie bei K. Barth (32). Einen Überblick über die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie bietet B. Schüller (33). Neuerdings kommt auch W. Pannenberg anlässlich der Untersuchung der Frage nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zum Recht, bzw. den Konsequenzen des Christenglaubens für die konkrete Gestaltung des Rechts zu dem Ergebnis, daß die Christusbotschaft als Kern christlicher Überlieferung in der Tat eine "Quelle kritischer Impulse für die Gestaltung der Rechtswirklichkeit" sein kann (34). Die Botschaft Jesu führt nach Pannenberg zu einer Neubegründung des Rechts unter den Menschen. Sie führt auch zu der Erkenntnis, daß die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft bereits die Rechtllichkeit der Gegenwart bedingt. Dabei erweist sich die von Jesus her offenbare Liebe als die alle Rechtsgestaltung immer schon tragende Kraft. Sie vermag positives Recht hervorzubringen. Eine theologische Rechtsbegründung, die sich an der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus orientiert, hat es darum nach Pannenberg mit der Ermöglichung positiven Rechts durch die gemeinschaftsstiftende Liebe zu tun (35).

2.23 Zum Versuch einer trinitarischen Kirchenrechtsbegründung.

Während E. Wolf den Geltungsanspruch der "biblischen Weisung", J. Ellul und W. Pannenberg denjenigen des Rechts an sich christologisch begründen, legt H. Dombois seiner Rechtstheologie einen trinitarischen Ansatz zugrunde.

Dombois geht zunächst von der Trinitätslehre und einer "trinitarischen" theologischen Anthropologie aus; aus dieser entwickelt er die juristische Anthropologie, die den Menschen als eine in "geschichtlichen und personalen Bezügen" handelnde "Existenz" typischer Struktur interpretiert (36), um schließlich aus den vier Grundbezügen des Menschen zu Gott, zur Frau, zum Mitmenschen und zur Sachwelt die Institutionen Kirche, Ehe, Staat und Eigentum - und damit die für ihn charakteristische Institutionenlehre - abzuleiten (37). Für Dombois ist das Recht untrennbar mit der Stiftung der Kirche verbunden (38). Sohms Annahme eines rechtsfreien Urchristentums wird damit zurückgewiesen.

Der Akt, der das Kirchenrecht begründet, ist nach Dombois ein Akt der göttlichen Gnade, ein Angebot Gottes an den Menschen. Diese Gnade muß im Glauben angenommen werden (39). Sie ist existenzbegründend; Gnade und Recht werden hier miteinander verbunden.

Im Anschluß an die Lehre K. Barths über ein liturgisches und bekennendes Kirchenrecht (40) begründet auch Dombois sowohl Kirche als auch Kirchenrecht aus dem Gottesdienst (41). Das Kirchenrecht ist seiner Ansicht nach Recht der Gnade schlechthin (42). Das Kirchenrecht wird formal durch das Handeln Christi, material durch den Gottesdienst bestimmt; es ist eine Funktion des Gottesdienstes (43).

2.24 Gemeinsamkeiten in der evangelischen Rechtstheologie.

Trotz der recht unterschiedlichen systematischen Ansätze (lutherische Zwei-Reiche-Lehre, Christologie, Trinitätslehre) sind nach Steinmüller zwischen den einzelnen Positionen auch Gemeinsamkeiten bzw. "Systemanalogien" festzustellen (44). Wie sich aus dieser kurzen Darstellung einiger wichtigster evangelischer Standpunkte zum Problem einer theologischen Rechtsbegründung ergibt (45), hat sich die evangelische Rechtstheologie mit den Axiomen R. Sohms nicht begnügen können. Sie hat - durch die Erfahrungen des Kirchenkampfes

belehrt - immer wieder nach der Berechtigung und dem theologischen Ansatz des Kirchenrechts gefragt. Die nachsohmische Entwicklung zeigt, daß die Position Sohms nicht unangefochten geblieben ist, sondern daß man sich von ihr weitgehend entfernt hat (46). Getragen von dem Bewußtsein, daß es sich um ein Recht eigener Art handeln müsse (47), wurde die Notwendigkeit eines Kirchenrechtes auch für die evangelische Kirche nunmehr allgemein anerkannt. Es bleibt jedoch das Verdienst Sohms und seiner Lehre, daß man in der Folgezeit - sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite - sich so viel Mühe um eine theologische Begründung des Kirchenrechts gibt.

2.3 Die Reaktion der katholischen Kanonistik auf R. Sohm.

Einen Überblick über die Reaktion der katholischen Kanonistik auf die von R. Sohm aufgezeigte Problematik bietet A.M. Rouco-Varela (48). Auf jene zahlreichen deutschen und ausländischen Kanonisten, die in der Folgezeit auf Sohms Problemstellung eine Antwort zu geben versucht haben, näher einzugehen, würde über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen (49). Darum seien hier nur die neueren kritischen Beiträge von W. Maurer (50), W. Boeckenfoerde (51) und Y. Congar (42) erwähnt.

2.4 Zu den neueren Ansätzen einer katholischen Rechtstheologie.

Angesichts dieser Fülle von Ansätzen für eine theologisch-systematische Begründung des Rechts auf evangelischer Seite wurde auch in der katholischen Rechtslehre der letzten Jahre immer wieder die Forderung nach einer "katholischen Rechtstheologie" erhoben (53).

Da das Kirchenrecht die Ordnung des übernatürlichen Seins zur Aufgabe hat (54) bzw. Gott zur geschichtlichen Verwirklichung des Heils dient, kann erste und vornehmste Aufgabe einer

- 9 -

katholischen Rechtstheologie nur die sein, die Strukturen dieses "Heilsrechts" (55) aus dem gesamten Zusammenhang des Mysteriums Christi wissenschaftlich offen zu legen (56). Ansätze für eine katholische Grundlegung des Kirchenrechts finden sich insbesondere in den erwähnten Arbeiten von J. Klein, G. May, K. Mörsdorf, W. Steinmüller und H. Schürmann (57) sowie bei G. Söhngen (53). Einen ausführlichen Überblick über das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und seinen dogmatischen Grundlagen bietet die bereits erwähnte Dissertation von W. Boeckenfoerde.

2.41 Zur Rechtstheorie.

In den genannten Beiträgen wird immer wieder versucht, das Kirchenrecht gegen das weltliche Recht abzuheben.

So ist z.B. für K. Mörsdorf das Kirchenrecht eine species des allgemeinen Rechts, unterscheidet sich von diesem aber durch bestimmte Eigentümlichkeiten, wie einem tieferen Bezug zur göttlichen Normgebung, einer gewissen sakralen Zeichenhaftigkeit und der Unterscheidung zwischen Äußerem und innerem Bereich (forum externum und internum), auf deren Sinn und Tragweite hier nicht näher eingegangen werden kann (59).

Hauptmerkmal des Unterschieds zum weltlichen Recht ist für die katholischen Kanonisten der geistliche Charakter des Kirchenrechts, der immer wieder hervorgehoben wird (60). Im Unterschied zum weltlichen Recht ist das Kirchenrecht ein "vom Geist gewirktes und erfülltes Recht" (61). bzw. eine "pneumatische Ordnung" (62). Der geistliche Charakter des kanonischen Rechts zeigt sich in dreifacher Weise: in seiner Herkunft, in seinem göttlichen Gehalt und in seinem göttlichen Ziel (63).

Weiterhin wird des öfteren auf den eschatologischen Charakter des Kirchenrechts hingewiesen (64). So hebt Steinmüller hervor, daß das Kirchenrecht auch nach katholischem

Verständnis eschatologisch-heilsgeschichtlich und darum pneumatologisch zu interpretieren ist. Obgleich das Kirchenrecht ein eschatologisches Recht der Liebe, der Gnade und des Geistes ist, braucht es deshalb seinen Rechtscharakter nicht zu verlieren (65).

Auf das Paradox eschatologisch-pneumatischer Ordnungen im Neuen Testament, die zugleich Ordnungen geschichtlich-gesellschaftlicher Art sind, hat H. Schürmann aufmerksam gemacht. Zu den "neubundlichen Ordnungen" zählt Schürmann jene Rechtselemente, die "vom Geist des erhöhten Herrn erfaßt, durchtränkt und in Dienst genommen sind" (66). Diese Ordnungen sind nach Schürmann "ein Werk und eine Gegebenheit des eschatologisch im Christusgeschehen pneumatisch handelnden Gottes" (67), eine "endzeitliche Anordnung Gottes" (68), zugleich aber ein "Phänomen des Zwischenzustandes" (69). Nach Schürmann entspricht es der "eschatologischen Zwischenzeit" und dem "Schon und Noch-nicht" der neuen Diatheke, daß es die Paradoxität von Ordnungen und Rechtsstrukturen im Neuen Testament gibt (70).

Das Kirchenrecht ist somit auch auf katholischer Seite als ein Recht eigener Art anerkannt (71).

2.42 Zur Grundlegung des Kirchenrechts.

Entsprechend der Eigenart des Kirchenrechts wird von den katholischen Theologen auch eine andersartige, und zwar durchweg theologische Grundlegung des Kirchenrechts gesucht. Zur Verwirklichung dieses Anliegens wird in der neueren katholischen Diskussion um den Kirchenrechtsbegriff eine "übernatürlich-heilsgeschichtliche" bzw. "ekklesiologisch-kanonistische" Kategorie des Rechts erarbeitet, die als Modell und Ideal für das weltliche Recht dienen soll.

Der "ekklesiologisch-kanonistische" Aspekt dominiert im Ansatz J. Kleins, der die Grundlegung des Kirchenrechts mit der im Glaubensakt (der Taufe) gegebenen freien Entscheidung eng verbindet (72) und damit das kanonische Recht auf den

Ursprung gläubiger Existenz ausrichtet. Für Klein konstituiert sich die Wirklichkeit, auf die das kanonische Recht sich richtet, erst im höchst personalen Akt der Glaubensentscheidung, wobei diese Entscheidung "die Voraussetzung für das in ihr gründende gläubige Dasein mit seiner der kanonischen Regelung zugänglichen Ordnung" ist (73). Somit ist nach Klein eine Grundlegung geistlichen Rechts nicht nur möglich, sondern "ein solches Recht ist als Faktum mitgesetzt in einer Glaubensentscheidung, die unter Ablehnung der reformatorischen Rechtfertigung sola fide die katholische iustificatio fide caritate formata bejaht" (74).

Von einem übernatürlich-heilsgeschichtlichen Ansatz geht G. Söhngen aus, indem er das Kirchenrecht (wie im übrigen auch das Dogma) auf einen "Überbereich" innerlich und wesentlich bezieht. Diesen "Überbereich" setzt er mit der "Heilswirklichkeit und Heilsgerechtigkeit selbst im Ereignis der Offenbarung, Rechtfertigung und Heiligmachung" gleich (75). Leider bleiben Söhngens positive Vorschläge zu einer biblischen Begründung des Kirchenrechts im Ansatz stecken und werden nicht weiter ausgeführt und entwickelt. Auch bedürfen die theologischen Voraussetzungen Söhngens - so vor allem sein Kirchen- und Dogmenbegriff - nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Vertiefung.

Einen engen Bezug des Kirchenrechts zur biblischen Offenbarung stellen auch K. Mörsdorf und G. May fest. So gilt die Menschwerdung Gottes bzw. die Sendung Christi durch den Vater nach Mörsdorf als Ausgangspunkt für die Entstehung des kanonischen Rechts (76). Die Menschwerdung des Wortes Gottes begründet die Kirche und damit das Kirchenrecht. So hat nach der Ansicht von Mörsdorf die Menschwerdung Gottes und ihre Konsequenzen für die Entstehung des Kirchenrechts zu wenig in Betracht gezogen und hat als Folge davon den formalrechtlichen Anspruch auf Gehorsam, der aus der Gottessohnschaft entspringt, übersehen. Dieser Geltungsanspruch für das Wort Christi wird aber nach Mörsdorf von der Schrift bezeugt (77).

Daß Gott seine Gebote gerade im Evangelium offenbart und damit positiv göttliches Recht setzt, hebt G. May zu Recht hervor (73). Dieses positiv-göttliche Recht ist nach May Teil der Erlösungsordnung, und da es Übernatürliches Sein ordnen soll, ein Übernatürliches, geistliches Recht.

Weiterhin verdienen die von Steinmüller und Schürmann erarbeiteten Richtlinien für eine katholische Rechtstheologie durchaus Beachtung.

Nach Steinmüller enthält der neutestamentliche Gottesbezug "rechtliche" Motive. Auch Gottes Gnade, seine in Christus offenbarte Liebe und sein verheißener Geist enthalten rechtliche Elemente (79). Da Christus, und damit die Eucharistie, die Verkündigung des Wortes Gottes und die Bruderliebe "geistliche und rechtliche Mitte" der Kirche sind, ist nach Steinmüller das Recht auch nach katholischem Verständnis vor allem christologisch zu begründen (80).

H. Schürmann beschränkt sich darauf, die neutestamentlichen Schriften auf den "Ursprungsort", und den Ansatzpunkt für Ordnungs- und Rechtsbildung hin zu befragen, "um damit die neutestamentlich bezeugte (Rechts-)Ordnung in ihrer Eigenart näher zu beschreiben" (81). Im Bewußtsein der schon von H. von Campenhausen (82) ausgesprochenen Erkenntnis, daß im Neuen Testament eine ausgebildete "Lehre" über das Recht und über die Bedeutung des Rechts in der Kirche nicht existiert, fragt Schürmann nach dem Ansatz, von dem aus verbindliche Ordnungen sich neubundlich konstituieren (83).

Von seiner Grundthese ausgehend, wonach im Neuen Testament Freiheit immer als "geordnete" Freiheit bzw. als neubundliche "An-Ordnung" zu verstehen ist, weist Schürmann auf den übergeschichtlichen Ursprung neubundlicher Ordnungen hin (84). Wichtig ist vor allem die von Schürmann zum Ausdruck gebrachte Erkenntnis, daß alle kirchlichen Rechtsordnungen "auf fundamentalere Ordnungen verbaler, sakramentaler und ekklesiologischer Art" aufrufen (85).

Trotz dieser positiven Ansätze ist bis heute eine ausreichende und damit überzeugende biblisch-positive Grundlegung des Kirchenrechts noch nicht geleistet worden. Dies zeugt von einem letztlich noch ungeklärten Verhältnis von Recht und Offenbarung in der neueren protestantischen und katholischen Theologie.

3. Absicht der Arbeit.

Anlaß dieser Untersuchung ist die Tatsache, daß angesichts der von R. Sohm entfachten langjährigen Diskussion um die Existenzberechtigung des Kirchenrechts sowohl auf katholischer als auch auf evangelischer Seite - bis auf die wenigen, bereits erwähnten Ansätze - keine Untersuchung gefunden werden konnte, die die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Offenbarung in der Heiligen Schrift von einem systematischen Standort untersucht hätte. Die vorliegende Arbeit versucht daher, einen systematischen Beitrag zu einer biblisch-positiven Grundlegung des Kirchenrechts zu leisten. Es sollen im folgenden Beiträge und Perspektiven erörtert werden, die bis jetzt nur wenig oder gar nicht berücksichtigt worden sind. Eine solche Perspektive ist z.B. die Klärung der Frage nach dem Stellenwert des Rechts innerhalb der Offenbarung. Es geht vor allem darum, die theologische Funktion des Rechtsbegriffs herauszuarbeiten. Wichtig ist hierbei die Frage, ob die Rechtskategorie berechtigterweise von der Schrift zur Beschreibung der Gnadenwirklichkeit herangezogen wird. Die Begründung eines "theologischen Rechtsbegriffs" wird darum in der vorliegenden Untersuchung bei der Heiligen Schrift ansetzen, da uns gerade in der Schrift "die Fülle der Offenbarung Gottes" begegnet; mit anderen Worten wird hier die Frage im Vordergrund stehen, wieweit das Recht der Offenbarung nur äußerlich anhaftet, bzw. ob die Rechtskategorie nicht doch aus der "Mitte des Offenbarungsgeschehens" zu verstehen ist (36).

Sucht man in der Schrift nach dem "Ursprungsort" bzw. Ansatzpunkt für Ordnungs- und Rechtsbildungen, so fällt zunächst auf, daß sowohl im Alten als auch im Neuen Testament relativ häufig Rechtselemente und Rechtsformen begegnen.

Vor allem im Pentateuch scheint die Rechtskategorie zu prädominieren (87); aber auch außerhalb des Pentateuchs sind in der Heiligen Schrift mehrfach Rechtsstrukturen anzutreffen, so z.B. in der Bezeichnung der Beziehung Jahwe-Israel als **קְרִית**, also als rechtliche "Bestimmung" bzw. "Verpflichtung" (88). Biblisches Rechtsdenken äußert sich in der Heilsgeschichte des "Bundesgottes" mit seinem auserwählten Volk. Wie Schürmann zu Recht bemerkt, heißt die Grundrelation alttestamentlichen Rechtsdenkens: "Bund" und Gesetz aus Gottes rechtschaffendem Willen und heilschaffender Macht (89), wenn wir auch aufgrund der neueren Forschung gelernt haben, den Begriff "Bund" als Bezeichnung für das Verhältnis Jahwe-Israel nur äußerst kritisch zu gebrauchen (90); daher war und ist der "Bund" (innerer) Grund des Gesetzes, dieses Folge des "Bundes".

Das Verhältnis Gottes zu seinem auserwählten Volk wird aber auch als Ehe, also in der Form einer Rechtsinstitution, vor allem bei Hosea gesehen. Die Auserwählung Israels gilt als Annahme an Sohnes statt; **עַבְדַּי יְהוָה** ist ein Ehrentitel für den Diener Gottes; das Verhältnis zwischen Gott und seinen Getreuen wird als "Herr-Knecht"-Verhältnis betrachtet. Die Verehrung Gottes - der Kult - ist engstens mit rechtlichen Vorgängen (Opfer- und Reinheitsvorschriften) und Formen verknüpft. Die "Sünde" und das Versagen Israels vor Gott sind Vergehen gegen seine Gebote, gelten als "Bundesbruch".

Auch der neutestamentliche Gottesbezug enthält rechtliche Elemente (91), denn auch hier ist vom "Bund" Gottes mit den Menschen die Rede (92). Rechtliche Strukturen weisen auch die Kirche und ihre Sakramente auf. Gottes Gnade, seine in Christus offenbarte Liebe bedienen sich rechtlicher Formen um sich den Menschen kundzutun (93).

Außerdem sind im Neuen "Bund" mannigfache Ansätze von Rechtsstrukturen vor allem in den unterschiedlichen Ordnungen der neutestamentlichen Gemeinden anzutreffen. Zu beachten ist, daß in der Gemeinde des "Neuen Bundes" unabänderliche und abänderliche Ordnungselemente existieren. Außer dem konstitutiven *ius divinum positivum* gibt es mannigfache weltliche - jüdische und hellenistische - Ordnungsgefüge, die durch das Wirken des Pneuma von den neutestamentlichen Gemeinden in Dienst genommen werden. Diese neubundlichen Ordnungen beinhalten ein "kritisches Prinzip", d.h. sie sind von ihrem Ursprung her auf "Auflösung" angelegt (94).

Wortverkündigung (vgl. 2 Kor 2,14 - 4,6), Taufe (2 Kor 3,16 ff.; 4,6) und Herrenmahl (1 Kor 11,25) - die "grundlegenden neubundlichen Institutionen" (95) - aber auch die im Neuen Testament begegnende Gemeinde (vgl. 2 Kor 3,1 ff.), die ein Werk des Geistes ist, mit ihren "pneumatischen Diensten" (vgl. 2 Kor 3,6-8), haben ihre rechtlichen Strukturen in sich oder bieten zumindest Ansätze für solche (96). Ursprung und Urgestalt solcher (Rechts-)Strukturen bzw. Institutionen sind im Neuen Testament zu suchen. Wie bereits Schürmann gefordert hat (97), muß kritisch gefragt werden, welches Rechtsverständnis von solchem Ansatz her neubundlich als legitim gelten kann.

4. Zur Arbeitsmethode.

Da in der vorliegenden Arbeit das Verhältnis von Recht und Offenbarung von einem systematischen Standort untersucht werden soll, werden die Ergebnisse der alttestamentlichen und neutestamentlichen Exegese vorausgesetzt. Soweit gesicherte Ergebnisse fehlen, wurde im Bewußtsein der hermeneutischen Voraussetzungen eine Einzelexegese versucht, die jedoch nicht den Anspruch der Vollständigkeit erhebt.

Zur Bestimmung des Verhältnisses von Recht und Offenbarung genügt es, auf den Zusammenhang zwischen der Heilsrealität,

dem Offenbarungsbegriff und der Rechtskategorie. bzw. anders gesagt, auf die Rolle der Rechtskategorie bei der Umschreibung der Heilswirklichkeit einzugehen (98). Wegen der Fülle der hier aufgezählten Beispiele rechtlicher Elemente in der Heiligen Schrift kann nur ein Teil davon in der vorliegenden Untersuchung exemplarisch berücksichtigt werden. Die gewählten Beispiele, an denen der Stellenwert der Rechtskategorie bei der Beschreibung der Heilswirklichkeit erörtert werden soll, liefern zugleich die Gesichtspunkte für die Gliederung dieser Arbeit.

So beinhaltet der erste Abschnitt der Arbeit den Versuch, die Bedeutung des "apodiktischen Rechts" für das alttestamentliche Offenbarungsverständnis zu ermitteln. Es wird hier insbesondere nach dem Stellenwert der Rechtskategorie bei der Beschreibung der israelitischen Heilsgeschichte gefragt.

Im neutestamentlichen Teil der Untersuchung stellt sich zunächst die Frage, ob die Rechtskategorie eine von mehreren möglichen theologischen Interpretationen ist, die urchristlicher Theologie zugrunde liegen. Die Problematik der Existenz von "Sätzen heiligen Rechts" im Neuen Testament, die anschließend Gegenstand der Erörterung sein wird, soll weiterhin den Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb der neutestamentlichen Offenbarung erhellen.

ERSTER ABSCHNITT

ZUM VERHÄLTNIS VON RECHT UND OFFENBARUNG IM ALTEN TESTAMENT

Erstes Kapitel

Wesen und Erscheinungsformen der Rechtskategorie in der alttestamentlichen Offenbarung.

1. Zum Problem

Das seit Ende des letzten Jahrhunderts vor allem in der evangelischen Theologie maßgebend gewordene Rechtsverständnis, das von einem Widerspruch zwischen dem geistigen Wesen der Kirche und dem weltlichen Wesen des Rechts ausgeht (1) sowie von der Unvereinbarkeit von formuliertem Recht und freiem Geistesleben (2), von unsichtbarer Kirche des Glaubens und sichtbarer Rechtsordnung, von Charismatisch-Geistlichem und Empirisch-Rechtlichem, ja von christlicher Religion und Recht überhaupt, soll hier anhand der uns im Alten und Neuen Testament begegnenden Auffassung von Recht und Ordnung erörtert und so von der Schrift her auf seine Gültigkeit hin überprüft werden.

Was das Alte Testament anbetrifft, so wurde das Verständnis des israelitischen Rechts in der Exegese seit der Mitte der dreißiger Jahre hauptsächlich von den Forschungsergebnissen A. Alts bestimmt. Da diese in den letzten fünfzehn Jahren in das durch neue und aufsehenerregende Ergebnisse entfachte Kreuzfeuer heftiger Diskussionen geraten sind, gilt es zunächst einmal, uns die Position Alts zu vergegenwärtigen, um so die heutige Diskussion, die sich immer noch auf diese Forschungsposition bezieht, besser verstehen zu können.

2. Zum Begriff des "apodiktischen Rechts".

2.1 Die Ausgangssituation der Forschung.

2.11 "Apodiktisches" und "kasuistisches" Recht.

Die 1934 erschienene Arbeit A. Alts über "Die Ursprünge des israelitischen Rechts" (3) wird durch die Unterscheidung zweier in formaler und inhaltlicher Hinsicht voneinander stark differierender Rechtsgattungen verschiedener Herkunft bestimmt. Es handelt sich hierbei zum einen um das sogenannte kasuistische Recht, zu welchem Alt alle jene Rechtssätze zählt, deren formale Eigenart der objektive Wenn-Stil ist (4). Diese Sätze beschreiben im Vordersatz den Rechtsfall, wobei Hauptfälle mit der Präposition כִּי , Unterfälle mit der Präposition וְכִי eingeleitet werden. Im Nachsatz wird die Rechtsfolge entweder positiv oder negativ entwickelt, vgl. z.B. Ex 21,18-19: "Wenn Männer sich streiten und einen den anderen schlägt, so daß dieser zwar nicht stirbt, aber bettlägerig wird, dann bleibt der Schläger straffrei, muß jenem aber Entgelt für seine Arbeitsunfähigkeit geben und für seine Heilung haften"... (5). Von den insbesondere im Bundesbuch, ebenso aber auch in jüngeren Aufzeichnungen, vor allem im Deuteronomium, vorkommenden kasuistischen Rechtssätzen unterscheidet sich zum anderen nach Alt das uns interessierende sogenannte "apodiktische Recht".

Unter "apodiktischem Recht" versteht Alt alle jene alttestamentlichen Rechtssätze, die vom kasuistischen Stil abweichend in der Apodosis statt einer Rechtsfolge eine stereotype Todes- oder Fluchformel aufweisen bzw. "durch das Du der Anrede und das Ich des gebietenden Jahwe" (6) eine Unbedingtheit erkennen lassen, die sich nur aus einer unmittelbaren Bezogenheit dieser Rechtssätze auf den strengen Willen des Volksgottes ergeben kann.

Solche Sätze, die an ein Du gerichtet sind, begegnen als Satzreihen oder Teile von Satzreihen vor allem im Bundesbuch, welches 26 Verbote enthält. Zehn dieser Verbote gehören den kulttechnischen Rahmenvorschriften an, die der eigentlichen Gesetzessammlung vorangehen, vgl. Ex 20,23. 25 f.; 23,13. 15 b.; 18 f. Die restlichen 16 unbedingten Verbote, die in Ex 22,20 - 23,9 enthalten sind, heben sich durch ihre Formulierung (= direkte Verbote, die an ein Du gerichtet sind) und ihren Inhalt (Schutz des sozial Schwachen Ex 22,20-26; Tabu-Personen Ex 22,27; rechtes Opfern Ex 22,28; rechtes Verhalten in Rechtsangelegenheiten Ex 23,1-3. 6-9) vom Kontext ab. Als Beispiel für diese Verbote des Bundesbuches sei hier Ex 22,20 angeführt: "Einen Fremdling darfst du nicht über-vorteilen und nicht bedrücken".

Des weiteren finden sich Verbote mit der Negation **𐤏𐤃** und der Du-Anrede auch an verschiedenen Stellen des Deuteronomiums, so z.B. Dt 12,16. 23-25; 15,23 (Verbot des Blutgenusses); 14,1 b. 3. 21 b.; vgl. auch 14,3: "Du darfst nichts Abscheuliches essen". Ebenso sind 15,19 b (ein Erstgeburtsgebot) und 16,19 - 17,1 (Vorschriften über die Rechtsprechung und über die rechte Verehrung Jahwes) sowie 18,1-2; 19,14 f.; 22 - 25 "apodiktisch" formuliert.

Im Heiligkeitgesetz finden wir nach Alt eine fast vollständige elfgliedrige Reihe in Lev 18,7-17 (Sexualgebote) (?). Lev 17,10-14 (Verbot des Blutgenusses); 19,9-19; 22,28. 32; 23,22; 25,17 (Verbote verschiedenster Art) sind ebenfalls "apodiktisch" formuliert.

Die beiden Dekalogfassungen Ex 20,2-17 und Ex 34,12-26 bestehen aus einer Abfolge von Verbotssätzen, die mitunter (vgl. z.B. Ex 20,8 f. 12, vor allem aber Ex 34) von positiven Formulierungen unterbrochen werden. Bei der überwiegenden Zahl der hier genannten Beispiele handelt es sich jedoch um Aussagesätze, deren besonderes Kennzeichen die Negation **𐤏𐤃** ist, vgl. z.B. Ex 23,1a: "Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen" oder Lev 19,15: "Tut nicht Unrecht beim Rechtsprechen".

2.12 "Apodiktisches Recht" untrennbar mit der Religion Israels verbunden ?

Das "apodiktische Recht" ist nach A. Alt untrennbar mit der Religion Israels verbunden und nur von hier aus verstehbar.

Bezüglich der Mot-iumat-Sätze, d.h. der Sätze, die in der Apodosis die Todesformel mot iumat aufweisen, bemerkt Alt, daß Religion, Sittlichkeit und Recht hier noch ungeschieden ineinander liegen (8). Ein Beispiel für die Mot-iumat-Sätze findet sich z.B. in Ex 21,12: "Wer einen Menschen so schlägt, daß er stirbt, der muß vom Leben zum Tode gebracht werden". Der Satz enthält eine partizipiale Tatbestandsdefinition, auf die die Rechtsfolge mot iumat folgt. Der Satz unterscheidet sich nach Alt formal und inhaltlich von den kasuistischen Rechtssätzen durch die "Wucht des Ausdrucks" und die "inhaltliche Unbedingtheit", die auf Jahwe hindeutet: Jahwe ist es, der das Leben des Täters fordert; wer den Tatbestand des Vordersatzes erfüllt, ist des Todes würdig (9).

Weitere Sätze dieser Art fand Alt innerhalb und außerhalb des Bundesbuches, so z.B. in Ex 21,15-17 (Nichtehrung der Eltern, Mensehndiebstahl); 22,18f. (Todesstrafe für die Zauberin, für Sodomie, für Götzenopfer); 31,12-17 (Sabbatbestimmungen); Lev 20,2. 9-13. 27 (Kinderopfer, Verfluchung der Eltern, Sexualverfehlungen, Totenbeschwörung und Wahrsagerei); 24,10-23 (Verfluchung des Namens Gottes, Totschlag). Das monoton immer wiederkehrende mot iumat sowie die übrigen Entsprechungen in Form und Inhalt ließen Alt hier eine Reihe vermuten (10). Aus dem Gesamtbild der genannten Beispiele schloß Alt, daß die "apodiktisch" formulierten Sätze diejenigen "Dinge" betreffen, um die sich das kasuistische Recht nicht kümmert, nämlich einmal die "sakrale Sphäre des Verkehrs mit der göttlichen Welt", zum anderen "heilige Zonen im Zusammenleben der Menschen, besonders innerhalb des Familienverbandes" (11).

Auch die Fluchreihe Dt 27,15-26 hat nach Alt einen gewissen inneren Abstand von allem "weltlich-profanen" Recht und eine um so größere Gebundenheit an die Religion (12). Es handelt sich hier um Sätze, die fluchwürdige, im Geheimen begangene Verbrechen mit einem Fluch belegen, wobei das Prädikat 𐤀𐤓𐤕𐤕 diesmal am Anfang steht und so die Sätze von Dt 27,15-26 sinnfällig zu einer Reihe verbindet, vgl. z.B. Dt 27,16: "Verflucht sei, wer seinen Vater oder seine Mutter verachtet" oder Dt 27,17: "Verflucht sei, wer den Grenzstein seines Nachbarn verrückt", usw.

Die "apodiktischen Satzreihen" besitzen nach Alt keine Beziehung zur kanaanäischen Rechtskultur. "Alles in ihnen ist vielmehr volksgebunden israelitisch und gottgebunden jahwistisch" (13). Es handelt sich hier also seiner Meinung nach um genuin israelitisches Recht, dessen Sitz im Leben ein israelitisches Bundesfest ist. Alt postuliert im Anschluß an Dt 31,9-13 ein alle sieben Jahre wiederkehrendes Bundeserneuerungsfest von nationalem Ausmaß (14), dessen Kernstück in der Verlesung "apodiktischer Satzreihen" durch eigens dazu bestellte Sprecher Jahwes (= levitische Priester) besteht. Alt knüpft dabei an das israelitische Sabbatjahr an (15). Vom Zweck des Sabbatjahres her (sakrale Brache, Aufhebung aller Schuldverpflichtungen und damit Wiederherstellung des Normalzustandes der israelitischen Volksgemeinschaft) gewinnt der Vortrag des "apodiktischen Rechts" am Laubhüttenfest jedes siebenten Jahres einen besonderen Sinn: Er bedeutet eine "Neuverpflichtung aller Volksglieder auf den Willen Jahwes" (16), was nach Alt einer regelmäßig wiederholten Erneuerung des Bundes gleichkommt. Der Bund Jahwes mit Israel ist nach Alt die sachliche Voraussetzung des "apodiktischen Rechts": Das "apodiktische Recht" ist "sakrales Bundesrecht" (17).

2.2 Zur Diskussion um die Thesen Alts.

Alts These von der religiös-kultischen Verhaftung des "apodiktischen Rechts" ist in der Folgezeit weithin ange-

nommen worden (18). Doch sind seine Thesen nicht unbestritten geblieben. In der Hauptsache sind es zwei Einwände, die man gegen Alt vorgebracht hat: einerseits die Uneinheitlichkeit des "apodiktischen Rechts", andererseits die Unhaltbarkeit der These, daß das "apodiktische Recht" genuin israelitisches Recht ist.

2.21 Uneinheitlichkeit der Gattung.

Die Kritik und spätere Forschung wies mit begründeten Argumenten die Existenz von mehreren eigenständigen Rechtsgattungen nach, die Alt noch alle unter dem Sammelbegriff "apodiktisches Recht" zusammengefaßt hatte. So grenzte H. Gese die Partizipialsätze mit der Rechtsfolgebestimmung *mot iumat* als Nachahmung kasuistischer Konditionalsätze aus dem "apodiktischen Recht" aus (19). E. Gerstenberger hat u.a. in den alttestamentlichen Prohibitiven eine selbständige Rechtsgattung erkannt, deren Ursprung seiner Ansicht nach im Sippenethos und in der Sippenunterweisung durch den Sippenältesten zu suchen ist (20). H. Schulz hält die *Mot-Sätze* für eine eigene Rechtsform mit eigenem Sitz im Leben (21). Das "Todesrecht", wie er die *Mot-Sätze* nennt, ist seiner Ansicht nach ursprünglich in der Stammesgemeinschaft beheimatet gewesen, woraus sich seine enge und prägende Beziehung zum Prohibitivrecht erklären läßt. W. Schottroff arbeitet die *רָרַח*-Formel als genuin israelitischen Fluchspruch mit eigenem Sitz im Leben heraus (22). Die Fluchsätze sind seiner Ansicht nach ursprünglich Mittel der Sippenrache mit unkultischer Verwendung gewesen.

Auch der Dekalog bildet eine Besonderheit unter den alttestamentlichen Rechtsreihen und ist als selbständige Rechtsgattung anerkannt (23). Die Rechtsnatur der Prohibitive und der *Arur-Sätze* wurde zum Teil bestritten (24), doch ist ihre Rechtsqualität heute als gesichert zu betrachten (25).

Diese Ergebnisse der neueren Forschung haben die Erkenntnisse Alts erheblich modifiziert. Die Schwäche seiner These

von einem einheitlichen israelitischen Recht berechtigt jedoch nicht dazu, die Position Alts als völlig überholt anzusehen. Die Entdeckung des Unterschieds zwischen dem "apodiktisch" formulierten und dem kasuistischen Recht sowie der Besonderheiten der "apodiktischen" Rechtsgattung, die wir Alt verdanken, bleibt auch weiterhin für die Erforschung des israelitischen Rechts bestimmend.

2.22 Außerisraelitische Parallelen zum "apodiktischen" Recht?

Eine weitere Schwäche der Position Alts besteht in seiner These, daß das "apodiktische Recht" eine Neuschöpfung Israels ist, die keine außerisraelitischen Parallelen besitzt. Diese These von der Genuinität des "apodiktischen Rechts" ist jedoch durch den Nachweis außerbiblischer Parallelen zum "apodiktischen Recht" ebenfalls in Frage gestellt worden (26).

2.221 Zu den ägyptischen Parallelen.

Das alttestamentliche "apodiktische Recht" kann bei aller Besonderheit nicht einfach isoliert betrachtet werden; vielmehr ist es im Zusammenhang mit den übrigen altorientalischen Rechten zu sehen, zu welchen es zahlreiche Parallelen formaler und inhaltlicher Art aufweist (27).

Zu den alttestamentlichen Partizipialformen finden sich Parallelen unter anderem in den ägyptischen Ächtungstexten, in verschiedenen Grabinschriften (28) sowie in den ägyptischen "Du-sollst-nicht-tun-Vorschriften" (29). So begegnen wir z.B. auf der Nauri-Stele von Seti I (etwa 1318-1301 v. Chr.) oder im Reformdekret von Haremhab (auch Hor-em-heb bzw. Harmais, etwa 1349-1319 v. Chr.) zahlreichen Geboten, die in einem direkten und persönlichen Ton gehalten sind (30).

Ägyptische Analogien im Du-sollst-Stil sind weiterhin in der ägyptischen Weisheitsliteratur nachweisbar (31). Hierzu

sind z.B. die Moraleximen aus der Zeit Ramses II (etwa 1304-1238 v. Chr.) zu zählen, die jeweils mit "tu nicht, du mögest nicht tun" beginnen (32). Um Gebote handelt es sich auch bei den Sätzen der sogenannten negativen Beichte des Totengerichts (33); ebenso enthält das Einsetzungszereemoniell eines Vezirs der 18. Dynastie eine Aufzählung seiner moralischen Pflichten (34). Weitere Beispiele weist die Lehre der Amenope auf (35).

2.222 Zu den sonstigen altorientalischen Parallelen.

Weitere Parallelen zum alttestamentlichen "apodiktischen Recht" finden sich in den Flüchen der westsemitischen Inschriften (36). "Apodiktisch" formulierte Rechtssätze sind auch in mesopotamischen Rechtsbüchern festzustellen (37), so z.B. in den Eschnunna-Gesetzen (38), im Codex Hammurabi (39), in den Mittel-Assyrischen Gesetzen (40) und im Hethitischen Codex (41). Auch wurde von einigen Exegeten ein Zusammenhang zwischen den hethitischen Vasallenverträgen und dem israelitischen "apodiktischen Recht" gesehen (42). Die Vermutung einer Entlehnung von den Hethitern liegt nahe, ist jedoch letztlich nicht nachweisbar (43). In diesem Zusammenhang sind auch die hethitischen Dienstanweisungen und Befehle der assyrischen Könige zu erwähnen, auf deren Relevanz für das Verständnis des alttestamentlichen "apodiktischen Rechts" mehrfach hingewiesen worden ist (44). So finden sich in den hethitischen Staatsverträgen und Beamteninstruktionen Sätze, deren Protasis mit "wenn" beginnt, und die in der Apodosis eine Fluchsanktion haben (45). In den hethitischen Dienstanweisungen begegnen Gebote, die Gesetzeskraft besitzen und an ein Du gerichtet sind (46). Ähnliche "apodiktische" Formulierungen enthalten auch die Hof- und Haremserlasse der assyrischen Könige (47), vor allem aber das Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon (1646-1624 v. Chr.), welches zahlreiche "apodiktisch" formulierte Rechtssätze enthält (48). Weiterhin findet sich in der Umwelt Israels eine Reihe von Prohibitiven, so daß man auf eine "internationale Verbreitung

eines in Prohibitiven gefaßten Sippenethos" schließen könnte (49). Bemerkenswert ist jedoch, daß trotz dieser Beispiele "apodiktische" Rechtssätze in den altorientalischen Rechtsbüchern verhältnismäßig selten begegnen; erst in den neubabylonischen Gesetzen, die aus dem 7. und 6. Jahrhundert stammen, sind "apodiktisch" stilisierte Rechtssätze häufiger anzutreffen (50). Es fehlen aber "apodiktische" Rechtsreihen, die als Norm für eine Volksgemeinschaft gedacht sind, wie wir sie von Israel her kennen (51). Daraus ergibt sich, daß der "apodiktische" Rechtsstil in der altorientalischen Umwelt Israels bekannt war und daher nicht als spezifisch israelitisch angesehen werden kann; die Reihenbildung gehört jedoch zur Eigenart des israelitischen Rechts.

2.23 Zur Bestreitung eines ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Recht und Religion im Alten Testament.

Nachdem Alts "apodiktisches Recht" sich als uneinheitlich und nicht genuin israelitisch erwiesen hat, wird nunmehr auch ein ursprünglicher Bezug dieses Rechts zum alttestamentlichen Jahweglauben von einigen Exegeten, so vor allem von V. Wagner, in Frage gestellt (52). Die im Alten Testament anzutreffende Stilisierung gewisser Prohibitive als Jahwerede wird als sekundär angesehen (53). Hierzu hat insbesondere die eingehende Untersuchung des Dekalogs geführt.

Der Dekalog beginnt in Ex 20,2-17; Dt 5,5-22 mit der Selbstvorstellung "Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhause, herausgeführt hat" (vgl. Ex 20,2; Dt 5,6) (54). Diese Selbstvorstellungsformel hat nach der Ansicht einiger Exegeten im Kult bei der vom Priester gesprochenen Rechtsproklamation ihren Sitz im Leben (55). Auffallend ist, daß das göttliche Ich nur in den ersten beiden Geboten begegnet, während in den folgenden Geboten von Jahwe nur in der dritten Person die Rede ist (56). Diese "Unstimmigkeit" läßt den Verdacht berechtigt erscheinen, daß "der Anfang des Dekalogs nicht

mehr in seiner ursprünglichen Fassung vorliegt" (57), woraus eine sekundäre Stilisierung seiner Gebote als Jahwerede abgeleitet werden kann (58). Dieses Ergebnis führt dazu, daß nunmehr bezüglich der meisten anderen "apodiktischen Rechtsätze" (vgl. z.B. Ex 22,20ff.; 34,12ff.; Lev 18 - 19) mit einem sekundären Zusammenhang zwischen Apodiktik und Gottesrede zu rechnen ist (59). Der kultische Hintergrund und die göttliche Autorität, die hinter diesen Sätzen steht, wird als das Ergebnis eines späteren Stadiums der theologischen Konzeption betrachtet, in der alle Gesetzesvorschriften der Autorität Jahwes unterstellt worden sind.

Insbesondere anhand von Lev 18, welches Sittlichkeitsvorschriften enthält, ließe sich aufzeigen, daß es sich hier ursprünglich nicht um "Jahwered" gehandelt hat, da diese Reihe der verbotenen Geschlechtsbeziehungen zunächst gar nicht auf Jahwe bezogen war. Die aus dem vorpalästinisch-nomadischen und vorjahwistischen Bereich stammende "apodiktische" Satzreihe ist erst im zweiten Stadium der Bearbeitung und Überlieferung (durch die vorangestellte Überschrift in Vers 6) in die Jahwerede und damit in den Jahweglauben einbezogen worden (60).

Ebenso wird ein ursprünglicher Zusammenhang zwischen den alttestamentlichen Prohibitiven und dem Kult abgelehnt (61). Die Übersiedlung der aus dem Sippenethos stammenden Prohibitive in den kultischen Raum erfolgt danach erst sekundär nach Annahme des Jahweglaubens, der wie ein magnetischer Pol alle alten Traditionen an sich zieht, ohne daß dabei das Ethos der Sippe wesentlich umgestaltet wird (62).

Auch der Dekalog hat also seinen ursprünglichen Sitz im Leben nicht im Kult; eine Herleitung des Dekalogs oder anderer alttestamentlicher Prohibitive aus dem Bundesfestkult oder aus dem Bundesformular erscheint unwahrscheinlich und wird daher ausgeschlossen (63).

Auch wird die altisraelitische Fluchformel יְיָ יֵחָדֵשׁ nicht mehr in einer ursprünglichen Beziehung zum Kult gesehen; sie erweist sich vielmehr in ihrer ursprünglichen Verwendung als

eine Redeform, die den wirksamen Ausschluß aus dem Heilsbereich einer Gemeinschaft zusprach und den Verfluchten zugleich mit der Exkommunikation an die Sphäre des Unheils auslieferte. Die Fluchformel ist auf dem Boden sippenrechtlicher Deliktsahndung gewachsen und hat erst sekundär kultische Relevanz erlangt (64).

Schließlich wird ein Zusammenhang zwischen Recht und Religion im Alten Testament radikal verneint. Mit zahlreichen Argumenten legt V. Wagner dar, daß die Annahme einer kultisch relevanten bzw. vom Jahweglauben geprägten Rechtsgattung im Alten Testament nicht aufrecht erhalten werden kann (65). Die im Alten Testament anzutreffende starke Verflechtung zwischen Recht und Kultus ist nach Wagner kein urtümlicher Zustand, sondern das Ergebnis "einer im Laufe der Zeit vollzogenen Begegnung von Recht und Religion" und der damit verbundenen Aufnahme von juristischem Material in Kult und religiöser Literatur (66). Auf dieser Linie der Verneinung eines Zusammenhangs zwischen Recht und Religion im Alten Testament liegt auch der bereits erwähnte Versuch M. Weinfelds, den Ursprung des "apodiktischen Rechts" im Bereich hethitischer Dienstanweisungen und Beamtenvorschriften anzusetzen (67).

3. Zu den Begriffen "Privilegrecht Jahwes" und "Gottesrecht".

Andererseits läßt sich in der alttestamentlichen Exegese kaum jene Richtung verkennen, die zwischen Recht und Religion in Israel eine enge Beziehung sieht. Kennzeichen dieser Gruppe ist die Prägung von Begriffen wie "Privilegrecht Jahwes" oder "Gottesrecht".

3.1 Zur Begriffsdefinition.

Der 1930, also vor Alts "apodiktischem Recht", von F. Horst für eine Gruppe von deuteronomischen Opfer- und Kult-

vorschriften vorgeschlagene Begriff des "Privilegrechts Jahwes" umfaßt Ansprüche Jahwes, die Er als Schöpfer der Welt und Spender des Lebens stellen darf (68). Es handelt sich hierbei um privilegierte Forderungen, die sonst niemand stellen kann, vgl. z.B. die Vorschriften über Opfer- und Opferstätte in Dt 12,1-28 oder Jahwes Anspruch auf den zehnten Teil des Feldertrages in Dt 14,22, oder die Vorschriften über das religiöse Brachjahr und die Auflösung der bestehenden Schuldverhältnisse in Dt 15,1-18. Das "Privilegrecht Jahwes" leitet seine Verpflichtungskraft aus der Autorität des Stammes- und Volksgottes ab, welcher der Schutzherr von Stammesbrauch und Volkssitte ist (69). Das "Privilegrecht" regelt umfassend die Beziehung Jahwe-Israel, da es für alle religiös-kultischen Fragen Bestimmungen enthält (70). Daraus folgt, daß Inhalt der berit Jahwe-Israel nur das "Privilegrecht Jahwes" sein kann (71); dies ergibt sich auch aus Dt 17,2 ff. (Todesstrafe bei Anbetung fremder Götter oder Naturerscheinungen). Durch Erfüllung der Privilegforderungen Jahwes anerkennt der Mensch Gottes Souveranität. Das "Privilegrecht" ist nach Horst mit Jahwes "Bundesnormen" gleichzusetzen (72). Es hat den Charakter einer Grundsatzgesetzgebung; die Art dieser Rechtssätze ist es, lediglich zu verordnen und die Art der Durchführung als anderweitig bekannt vorauszusetzen (73). Die privilegrechtlichen Sätze gehen nach Horst auf eine Sammlung von Rechtssätzen zurück, die ursprünglich ein in sich abgeschlossenes Ganzes war, und dem Deuteronomium als Gesetzesvorlage zur Verfügung stand (74). Das "Privilegrecht" wurde nach Horst im Deuteronomium zu einem Dekalog zusammengestellt, der Dt 12 - 18 zugrundeliegt (75).

Der von Horst geprägte Begriff des "Privilegrechts Jahwes" wurde später von verschiedenen Exegeten immer wieder aufgegriffen (76). Oft begegnet er auch in der Diskussion um das "apodiktische Recht", ist jedoch wegen der formalen und inhaltlichen Unterschiede mit Letzterem nicht gleichzusetzen (77).

Die weitgehende Annahme der Thesen Alts durch einige Exegeten (78) - insbesondere seine These von der kultischen Ver-

haftung des "apodiktischen Rechts" - führte dazu, daß vielfach aus dem historischen in den theologischen Bereich übertragen wurde, so daß das "apodiktisch" formulierte Recht nunmehr als "geoffenbartes Gottesrecht" erscheint (79).

Als "Gottesrecht" werden von diesen Exegeten alle jene biblischen Rechtssätze angesehen, die einmal von Gott selber erlassen oder in seinem Namen von einem Propheten verkündet worden sind, zum anderen - in einer etwas erweiterten Auffassung - alle Rechtssätze, die ihrem Sinn nach nur aus der Jahwereligion zu verstehen sind (80). Markantestes Merkmal des "Gottesrechts" ist dabei seine "Jahwebezogenheit": Gott erscheint als sein absoluter und ausschließlicher Gesetzgeber.

3.2 Zur Bedeutung der Selbstvorstellungsformel Jahwes für die alttestamentlichen Gebote.

So führt die Frage nach Wiedergabe, Herkunft und Bedeutung der den Dekalog einleitenden Selbstvorstellungsformel "Ich bin Jahwe", die uns in Ex 6,2; 20,2 und Ez 20,5 begegnet, zu der Erkenntnis, daß das Gebot als unmittelbar der Selbstvorstellungsformel Jahwes entquellend verstanden werden muß (81). Ein Beispiel dafür ist Ez 20,7: "Werfet ein jeder die Greuel seiner Augen weg, und macht euch nicht unrein mit den Götzen Ägyptens. Ich bin Jahwe, euer Gott".

Hier dient die Selbstvorstellungsformel als Begründung für die Forderung ausschließlicher Verehrung. Das Ich des Sprechers dieses Satzes ist mit dem "Ich bin der Herr, euer Gott!" von Ez 20,5 identisch. Auch der Schwur von Vers 6 und die damit verbundene Verheißung sind für das Verständnis von Vers 7 von Bedeutung, da die als Schwur interpretierte Selbstoffenbarung Jahwes die Forderung Jahwes an sein Volk, die Verehrung anderer Götter aufzugeben, in sich trägt (82).

Die Formulierung von Ez 20,5 ff. läßt erkennen, daß hier sowohl der Bericht über die geschichtlichen Rettungstaten Jahwes bzw. die Verheißung geschichtlicher Führung als auch

die Mitteilung der Gebote unter die (einleitende oder abschließende) Selbstvorstellungsformel Jahwes gerückt werden (83). Wenn Verheißung und Forderung nicht nur der Selbstvorstellungsformel von Vers 5 unterstellt, sondern mit der gleichen Selbstvorstellung "Ich bin der Herr, euer Gott" auch beendet werden, so erinnert dies an Lev 18; die hier anzutreffende Verbotsreihe wird durch die Selbstvorstellungsformel eingeleitet und beendet, vgl. Lev 18,2: "Rede den Kindern Israels, und sage ihnen: Ich bin der Herr, euer Gott", und Lev 18,30: "Hütet meine Gebote, ... Ich bin der Herr, euer Gott". Ein Vergleich zwischen Lev 18 und Ez 20 macht deutlich, daß die konstante Wiederholung des אני יהוה am Anfang oder Ende einzelner Aussagen der Rechtsdarbietung diese Rechtssätze an die zentralste Stelle rückt, von der her im Alten Testament Aussagen gemacht werden können. Jeder dieser Sätze wird "dadurch ganz unmittelbar zu einer Rechtsmitteilung aus dem Kern der alttestamentlichen Jahweoffenbarung heraus" (84). Jeder dieser Sätze ist nach W. Zimmerli "ein Stück Explikation der zentralen Selbstvorstellung des sein Volk fordernden bzw. heiligenden Gottes Jahwe", und zwar deswegen, weil die Offenbarungsformel אני יהוה hier als Rechtsgrund für den Erlaß dieser Forderung, als Anspruchsgrundlage für die Gehorsamsforderung und als ethische Norm erscheint, an der der Israelit sein Verhalten auszurichten hat. אני יהוה verkörpert nicht nur die Autorität des Gesetzgebers, den Gehorsamsanspruch des Vaters gegenüber seinen Kindern, den auf die vorangehenden Heilstaten begründeten Anspruch auf ein entsprechendes ethisches Verhalten, sondern es ist die Forderung des "Bundesherrn" an seinen "Bundespartner" Israel, die Forderung auf ausschließliche Treue und auf ein "bundesgemäßes" Verhalten. Daß dem so ist, ergibt sich ohne weiteres aus Ez 20; wenn die "Bundeschließung" am Sinai, auf die hier angespielt ist, auch nicht ausdrücklich erwähnt wird, so ist in Ez 20,10 f. von der Gesetzgebung in der Wüste die Rede, der eine Selbstoffenbarung Jahwes an die Nachkommen des Hauses Jakob vorausging (Ez 20,5). Diese bewußte Koppelung von Selbstvorstellungsformel und Gesetzgebung zeigt, wie sehr

die Gebote im Willen Jahwes begründet sind, ja daß sie eine ausdrückliche Verkörperung dieses Willens darstellen (85).

Die stereotype Wiederholung des יְהוָה אֱלֹהֵינוּ am Anfang oder Ende von Rechtssätzen will mit allem Nachdruck die Verbindlichkeit dieser Anordnungen hervorheben, indem immer wieder auf die vorangegangene Namensoffenbarung Jahwes und auf die Gnade der Erwählung Israels zum Bundespartner hingewiesen wird. Darum gehört die Selbstvorstellungsformel eindeutig der Situation der Rechtsmitteilung an (86). Das beweisen auch andere Stellen im Alten Testament (87), woraus sich ergibt, daß die Selbstvorstellungsformel eine nicht zu übersehende Beweglichkeit innehat. Diese Beweglichkeit zeigt nach Zimmerli an, daß in der Selbstvorstellungsformel ein Moment der inneren Begründung enthalten ist, welches uns auch in Ez 20,7 begegnet ist. Für Zimmerli ist schon der Dekalog auf jene Erkenntnis hin angelegt, daß "letztlich im Namen Jahwes der zureichende Grund sowohl für sein heilvolles wie auch für sein Gebot gebendes Tun" begründet ist (88). Daß die Selbstvorstellungsformel tragender Grund für die Aussage der Gebote ist, zeigt weiterhin auch die Doppelung der Selbstvorstellungsformel in Ex 20,2-5, die in ihrer zweifachen Gestalt sich rahmend um die ersten Dekalogworte legt. Aus solcher Formulierung wird sichtbar, wie gewichtig diese Elemente der Selbstvorstellung Jahwes im Rahmen der Gebotsmitteilung sind (89).

Die Selbstvorstellungsformel nimmt nach Zimmerli bei der Mitteilung des "Gottesrechts" eine zentrale Stellung ein, insofern es dieses als auf Jahwe zurückgehendes Recht legitimiert (90). Unter "Gottesrecht" versteht Zimmerli die in der "gottesdienstlichen Gesetzesproklamation je neu aktualisierte Situation der Anrede durch den zu Bundesschluß und Rechtsmitteilung erscheinenden Gott" (91). Wie erwähnt ist in der Frage nach dem Sitz im Leben dieses "Gottesrechts" bei Zimmerli eine starke Anlehnung an die von A. Alt vertretene These von der Gebotsmitteilung innerhalb eines gottesdienstlichen Vorgangs zu verzeichnen. Zimmerli versucht diese Position durch Analyse einzelner Textstellen aus dem Alten Testament

sogar zu erhärten. Es ist jedoch zu beachten, daß Zimmerli hierbei fast ausschließlich theologisch argumentiert und damit den historisch sekundären Zusammenhang zwischen Kult und Gesetzesverkündigung, auf den bereits hingewiesen wurde, außer acht läßt. Ebenso übersieht er, daß auch der Zusammenhang zwischen göttlicher Selbstvorstellungsformel und den Geboten - wie erwähnt - wohl kaum ursprünglich ist (92).

Der Begriff des "Gottesrechts" begegnet auch in der Arbeit von G. Liedke. Unter "Gottesrecht" versteht Liedke alle jene Rechtsbestimmungen, die von Jahwe selbst gesetzt worden sind (93). So finden sich im Alten Testament Beispiele dafür, daß Jahwe selbst Rechtssätze erläßt bzw. als die tragende Autorität dieser Rechtssätze erscheint, vgl. z.B. Gen 4,15: "Der Herr antwortete Kain: "Im Gegenteil, wer immer Kain tötet, soll es siebenfach büßen" oder Ex 19,12b: "Alles, was den Berg berührt, muß sterben" (94).

3.3 Formen des "Gottesrechts".

Das von Jahwe erlassene "Gottesrecht" kann sowohl "apodiktisch" als auch kasuistisch formuliert sein. Nicht nur "apodiktische", sondern auch kasuistische Rechtssätze erscheinen nach Liedke im jetzigen Text des Alten Testaments als "Gottesrecht" (95). So sind z.B. folgende kasuistischen Rechtssätze als Setzungen Gottes zu betrachten: Num 27,8-11a: "Der Herr sprach zu Moses: ..."den Israeliten gib folgende Verordnung: Wenn jemand stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, so sollt ihr seinen Erbbesitz auf seine Töchter übergehen lassen. Hat er aber keine Tochter, so sollt ihr seinen Erbbesitz seinen Brüdern übergeben ..."; vgl. auch Num 35, 10 b. 11. 16. 22: Weiter gebot der Herr dem Moses: ... "wenn ihr über den Jordan in das Land Kanaan kommt, so wählt euch passend gelegene Städte aus, die euch als Freistädte dienen sollen. Dorthin soll ein Totschläger fliehen, der einen Menschen unvorsätzlich erschlagen hat Wenn er ihn mit einem eisernen Gerät so geschlagen hat, daß der Tod bei ihm ein-

trat, so ist er ein Mörder. Der Mörder ist aber mit dem Tode zu bestrafen ... Wenn er ihn aber nur von ungefähr, nicht aus Feindschaft gestoßen hat ... und ist jener daran gestorben, obwohl er ihm nicht Feind war und ihm nichts Böses zufügen wollte, so soll die Gemeinde ... den Totschläger vor dem Bluträcher in Sicherheit bringen ...". Diese kasuistischen Rechtssätze sind im Gefolge und durch Vermittlung der "apodiktischen" Rechtssätze zu "Jahwerecht" geworden (96).

3.4 Zum erweiterten "Gottesrechtsbegriff" der neueren Exegese.

Eine erweiterte Auffassung des "Gottesrechtsbegriffs" begegnet neuerdings bei H.J. Boecker. Danach muß nach alttestamentlichem Verständnis alles Recht als "Gottesrecht" verstanden werden (97). Das alttestamentliche Recht ist "Gottesrecht", weil im Gegensatz zur altorientalischen Umwelt, wo Könige die Gesetze erlassen (vgl. den Codex Hammurabi), in Israel Jahwe der alleinige Gesetzgeber ist (98).

Trotz der Rückführung des alttestamentlichen Rechts auf Jahwe verwendet Boecker den Begriff des "Gottesrechts" im Gegensatz zu Liedke in einem viel umfassenderen Sinn. Während sich Liedkes "Gottesrechtsbegriff" an der Herkunft bestimmter Rechtssätze von Jahwe orientiert, erscheint es Boecker gerechtfertigt, nicht was die Herkunft, wohl aber was das Verständnis des alttestamentlichen "apodiktischen" Rechts angeht, hier in qualifizierter Weise von "Gottesrecht" zu sprechen (99).

Einen ähnlich umfassenden "Gottesrechtsbegriff" gebraucht auch W. Pannenberg. Für Pannenberg, der einerseits von einem engen Zusammenhang zwischen Recht und Religion sowie zwischen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und andererseits der Rechtsgemeinschaft der Menschen untereinander ausgeht, ist die Religion Israels - wie keine andere Glaubensgemeinschaft der Welt - eine "Religion des Gottesrechts" (100).

3.5 "Gottesrecht" als Ausdruck des "Willens Jahwes" ?

Die Diskussion zwischen W. Schottroff, G. Liedke und V. Wagner hat nach der Ansicht Boeckers die nomadische Zeit vor der Seßhaftwerdung als Ursprung des israelitischen Rechts erwiesen, doch genügt diese rechtshistorische Feststellung für das Verständnis der alttestamentlichen Rechtsformen in keiner Weise. Vielmehr muß man sich nach Boecker darauf besinnen, daß Israel in diesen Rechtsformen den Willen Jahwes erfahren hat und hier in ganz besonderer Weise mit Jahwes Rechtsforderungen konfrontiert worden ist. Das "Gottesrecht" ist darum nicht als eine besondere Rechtsform mit besonderem Rechtsgegenstand zu verstehen, sondern es ist gerade das Charakteristikum des alttestamentlichen Rechts, welches grundsätzlich "Gottesrecht" ist, daß "hier das Leben in seiner ganzen Vielfalt vom Willen Gottes beansprucht wird" (101).

3.51 Was versteht Israel unter dem "Willen Jahwes"?

Was versteht aber Israel unter dem "Willen Jahwes", wo und wann wird es mit diesem konfrontiert, welche Bedeutung hat der "Wille Jahwes" für das Leben Israels?

Nach dem Zeugnis der Schrift manifestiert sich der Wille Gottes unter anderem als göttlicher Ratschluß, der sich in der Schöpfung (102) und im Heilshandeln (103) offenbart. Die zentralen Motivgedanken im Alten Testament sind die Heilstat der Befreiung aus Ägypten und der Sinaibund (104). In diesen Heilsgeschehnissen begegnet Gott den Israeliten als der personal Handelnde und Wollende. Er ruft nicht nur die Geschöpfe ins Dasein, sondern lenkt auch ihre Geschichte. Es ist sein freier und ewiger Wille, in welchem solches Handeln begründet ist. Das Heilsgeschehen, das in der Selbstmitteilung Gottes an uns gipfelt, hat im Willen Gottes seinen Ursprung (105). Aus dem Heilsgeschehen leiten sich wiederum die Beweggründe für den Gehorsam des Menschen ab, denn nur im Ge-

horsam vermag der Mensch den Willen Gottes zu erfüllen (106).

Der Wille Gottes zeigt sich nach alttestamentlichem Glauben zugleich aber in den Geboten, die Jahwe einem einzelnen (107) oder seinem Volke gegenüber erläßt (108). Nach alttestamentlicher Überzeugung gibt Gott seinen Willen durch das Gesetz kund; im Pentateuch ist die Willensforderung Gottes schriftlich niedergelegt (109). Der Wille Gottes bildet die oberste Norm für das freie Handeln der Geschöpfe, weil sie nur durch Erfüllung dieses Willens das Heil erlangen können. Diesen Willen gilt es zu respektieren, weil er mit dem Wesen Gottes realidentisch ist (110).

3.52 Das Deuteronomium als "Willensoffenbarung Jahwes".

Was Israel unter dem "Willen Jahwes" versteht, zeigt sich vor allem im Deuteronomium, das sich selbst als eine "Willensoffenbarung Jahwes" versteht (111). Im Deuteronomium hat sich Israel eingehend über den Sinn der Gebote ausgesprochen und über die einzigartige Situation, in die es durch die Willensoffenbarung Jahwes geführt wurde (112). Das Deuteronomium versteht Jahwes Rechtswillen als einen " ganz persönlichen Anruf an Israel" (113). Dieser persönliche Anruf Jahwes wird vom Adressaten im eigenen Gewissen und im eigenen Herzen erfahren, vgl. Dt 30,14. Wie das Deuteronomium zeigt, ist sich Israel der Einzigartigkeit dieses ihm geoffenbarten Rechtswillens sehr bewußt. Israel empfindet diese Offenbarung als ein Voraus gegenüber anderen Völkern, die in Israels Recht den Erweis einer besonderen Nähe und Unmittelbarkeit zu Gott erkennen müssen, vgl. Dt 4,6-8. Hier kommt das für den alttestamentlichen Glauben zentrale Motiv der Erwählung Israels vor allen anderen Völkern zum Tragen, auf das noch im folgenden einzugehen ist. Im Deuteronomium und noch radikaler in der Verkündigung der Propheten, begegnen wir einer Auffassung, die Recht als "unmittelbaren und ganz persönlichen Willen Gottes an den Menschen" versteht (114). In der Ausrufung des göttlichen Rechtswillens sieht Israel seine Erwählung. Dieser Rechtswille konkretisiert sich in den einzelnen Geboten, ins-

besondere im Dekalog, dessen Entwicklungsgeschichte gerade das theologische Bemühen erkennen läßt, das "Ganze des Willens Jahwes an den Menschen in größtmöglicher Kürze zu umreißen" (115). Israel hat die Offenbarung der Gebote schon immer als ein Heilsereignis ersten Ranges verstanden, als Garantie für die Erwählung, denn durch sie hat Jahwe seinem Volk einen Weg und eine Ordnung gewiesen.

Auf die Frage, wie Israel den Rechtswillen Jahwes verstanden hat, gibt wiederum das Deuteronomium Auskunft. Das Deuteronomium versteht sich selbst, wie erwähnt, als "Willensoffenbarung Jahwes". Es ist jedoch bemerkenswert, daß diese "Willensoffenbarung" keinen Anspruch erhebt, für alle Zeiten und Situationen ausschließlich und absolut gültig zu sein. Dem fehlenden Absolutheitsanspruch entspricht eine immanente Beweglichkeit des Jahwewillens, welcher in eine bestimmte geschichtliche Situation des Volkes Israel hineingesprochen ist und nur für diesen Zeitpunkt Gültigkeit beansprucht, welcher bereit ist, sich jeder geschichtlichen Lage neu anzupassen, um sein Volk nicht zu überfordern. Es ist ein "heilsamer Ordnungswille des sein Volk durch die Geschichte geleitenden Gottes" (116). So enthält das Deuteronomium nur die Auslegung des Jahwewillens für eine bestimmte Stunde.

Aber auch sonst läßt das Alte Testament allenthalben eine Starrheit in der Gebotsauffassung vermissen. Wie allein schon die Entwicklung des Dekalogs, welcher auf mehrere selbständige Gebotsreihen zurückgeht (117), oder die verschiedenen Änderungen, die einzelne Gebote im Laufe ihrer Geschichte erfahren haben (118), zeigen, wurden die Gebote nicht als "Gesetz" im eigentlichen Sinne des Wortes, d.h. als absolut gültige Norm, verstanden, sondern als ein Geschehen, welches jeder Generation an ihrem geschichtlichen Ort und in ihrer geschichtlichen Stunde von Seiten Jahwes widerfährt (119). Kennzeichen dieses Geschehens ist die Situation des Angesprochenwerdens.

3.53 Die Situation des Angesprochenenseins.

Im Unterschied zu den kasuistisch formulierten Rechts-sätzen, welche für gewisse Tatbestände in unpersönlich abstrakter Weise bestimmte Rechtsfolgen festsetzen, vermögen die "apodiktischen Rechtssätze" ihre Adressaten in die Situation des Angesprochenenseins zu versetzen. Das an ein Du gerichtete Gebot wirkt durch die Autorität des Sprechenden Jahwe um so verpflichtender, als dieses Ansprechen meistens mit dem Hinweis auf die Heilstaten und die gnädige Führung Israels gekoppelt ist, und dadurch nicht nur auf die gemeinsame Geschichte Jahwe-Israel hinweist, sondern zugleich eine personale Einheit, oder besser, personale Gemeinschaft zwischen Gott und seinem auserwählten Volk schafft. In dieser Gemeinschaft, die das Alte Testament als עַמּוּת bezeichnet, erfährt sich Israel als "Bundespartner" Jahwes. In den an jeden einzelnen Israeliten und an Israel als Ganzes gerichteten "apodiktischen Rechtssätzen" empfängt Israel die Gebote seines "Bundesherrn".

Daß Israel diese Gebote schon immer als "Gottesrecht" verstanden hat, beweist die in der Geschichte Israels immer wieder festzustellende strenge Gesetzesbeobachtung, die in den Martyrien der Makkabäer ihren Höhepunkt erreicht, vgl. 2 Makk 6,18 ff.; 7,1 ff.

Dabei tut es dem sogenannten "Gottesrecht" keinen Abbruch, daß die "apodiktischen Rechtssätze" ihren Ursprung im Bereich sippenrechtlicher Bestimmungen haben. Für den gläubigen Israeliten ist allein die Tatsache entscheidend, daß in dieser Rechtsform, gleichgültig woher sie übernommen worden ist, sich Jahwes fordernder Rechtswille kundtut, und zwar in Form von "Bundesgeboten", die streng zu befolgen sind, um den "Bund" nicht zu verletzen und der Auserwählung als "Bundespartner Jahwes" gerecht zu werden. Gerade durch diese Gebote hat Israel, wie Boecker zu Recht bemerkt, den von Jahwe "abgesteckten und gewährten Lebensraum" erkannt (120).

3.6 Zur Problematik der erwähnten Begriffe.

Angesichts der Tatsache, daß in den genannten Begriffen Geistliches und Empirisches unbesehen miteinander vereinigt werden, stellt sich die Frage, ob es gerechtfertigt ist, mit Horst von einem "Privilegrecht Jahwes" bzw. mit Alt von der Existenz eines "apodiktischen Rechts" im Alten Testament oder mit Zimmerli, Liedke und anderen von "Gottesrecht" zu sprechen.

Oder berechtigen die Aussagen des Alten Testamentes dazu, die Möglichkeit einer Lösung des Problems der angeblichen Inkompatibilität von Recht und Offenbarung sozusagen "auf höherer Ebene" anzunehmen ? Wie sieht der alttestamentliche Glaube das Verhältnis von Recht und Offenbarung ? Wie und in welcher Weise ordnet er die Rechtskategorie den zu verkündigenden Offenbarungsaussagen bei ? Was ist unter "apodiktischem Recht" - sofern man diesen etwas zweifelhaften und oft beanstandeten Begriff noch beibehalten will - zu verstehen ? Wie ist dieses "Recht" theologisch zu deuten ?

Zweites Kapitel

Zum Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb des alttestamentlichen Glaubens.

Eine Lösung der hier anstehenden Problematik läßt sich nur auf dem Wege der Erörterung des Stellenwertes der Rechtskategorie innerhalb des alttestamentlichen Glaubens erreichen.

Der Nachweis, daß die Stilisierung der meisten Prohibitive als Jahwerede sekundär ist, deutet auf eine Auseinandersetzung des alttestamentlichen Glaubens mit den ihm begegnenden, das tägliche Leben bestimmenden Rechtselementen hin. Daß der alttestamentliche Glaube sich diesem Recht gegenüber nicht nur ablehnend verhielt, beweist die erfolgte Rezeption nicht-jahwistischer Rechtselemente und ihre nachträgliche Integra-

tion in die Jahwereligion.

Wie bereits in der Literatur mehrfach angeklungen ist, kann man hier von einem Rezeptions- und Verarbeitungsprozeß sprechen (121). Was dient aber diesem Prozeß als Ausgangspunkt, wie kommt es dazu, durch welche Umstände wird er in Gang gesetzt, welche Faktoren sind für seinen Verlauf maßgebend? Welchen Stellenwert nimmt die Rechtskategorie innerhalb des alttestamentlichen Glaubens am Ende dieses Prozesses ein?

1. Zu den Voraussetzungen im israelitischen Denken.

Fragt man nach den Hintergründen des alttestamentlichen Rezeptions- und Interpretationsprozesses, so darf nicht übersehen werden, daß im Bewußtsein Israels seit je her eine besondere Beziehung zwischen Recht und Religion bestanden hat (122). Diese Beziehung ist zweifacher Art. Einmal kann der alttestamentliche Glaube gar nicht Zeugnis geben von Gottes heilsgeschichtlichem Handeln an Israel, ohne daß dabei die in Israel erfolgte Rechtsbildung in das Licht des vom Alten Testament bezeugten Geschehens gerät. Zum anderen bildet die "Unverwechselbarkeit und Exklusivität Jahwes", auf die im folgenden noch einzugehen ist, die Mitte aller theologischen Aussagen des Alten Testaments, so daß alle anderen Bereiche - also auch das Handeln in der Sphäre des Rechts - in diese "totale Religion" hineinintegriert werden, die "nichts in der Welt einer Eigengesetzlichkeit und Eigenmächtigkeit überläßt" (123). Unbeschadet dessen ist davon auszugehen, daß der ältere und eigentliche Rechtsbereich die Sippenordnung gewesen ist (124). In Israel hat jedoch die Religion "einen sehr eingepprägten Einfluß" auf das Recht und die Rechtsbildung gehabt, und umgekehrt hat es auch eine nicht gering zu achtende Bedeutung des Rechts für die Religion gegeben (125). So wird z.B. im Deuteronomium ein "Prozeß der einheitlichen Rechtsbildung" sichtbar, der "älteres Recht teils in Geltung beläßt, teils verdrängt, verändert oder ersetzt", ein Prozeß, der "Recht rezipiert, aber auch selbständig weiterbildet", und der erheblich älter ist als das Deuteronomium (126).

2. Zu den Auswahlkriterien.

Fragt man nach den Auswahlkriterien, die in diesem Prozeß angewendet werden, so ist - wenn die näheren Umstände sich auch nicht mehr eindeutig ausmachen lassen - hier vor allem das Prinzip der Ausschließlichkeitsforderung Jahwes auf alleinige Verehrung zu nennen. Unter dem Leitsatz der Jahweoffenbarung "Ich bin Jahwe, ihr sollt keine anderen Götter neben mir haben" (Ex 20,1-3) können Rechtssitten und Kultgebräuche der Umwelt, soziale und politische Formen aufgenommen und verarbeitet werden (127). Das Ethos der Sippe, auf welchen nach herrschender Meinung der Ursprung des alttestamentlichen "apodiktischen Rechts" zurückzuführen ist, braucht dabei nicht einmal eine große Umgestaltung durchzumachen, wenn es in den Bereich der Jahwereligion tritt. Jahwe nimmt lediglich die im zwischenmenschlichen Bereich existierenden Gebote unter seinen Schutz (128). Hierbei wirken die Sinaioffenbarung und die übrigen Offenbarungen der Vätergeschichte gleichsam "wie ein magnetischer Pol, um den herum sich die alten Traditionen in neuer Anordnung sammeln" (129). Daraus ergibt sich zwangsläufig, daß das formulierte Gebot dem "Bundesformular" erst allmählich zugewachsen bzw. daß die Koppelung zwischen "Bundesbestimmung" und den sozialen Prohibitiven sekundär ist (130).

3. Gibt es bereits im außerjahwistischen Bereich einen Bezug zwischen Recht und Religion ?

Gegen die These einer erst vom alttestamentlichen Glauben vollzogenen Integration nichtjahwistischer Rechtselemente in die Jahwereligion läßt sich einwenden, daß eine Verbindung zwischen Recht und Religion bereits im vorjahwistischen Bereich existiert haben könnte.

Es ist zu bedenken, daß bereits im altorientalischen Recht ein nicht übersehbarer Bezug zur Religion besteht. Als Beispiel hierfür lassen sich die Schlußklauseln der hethitischen Vasallenverträge anführen, in denen Götter als Zeugen des Vertrages

angerufen werden (131). Ebenso zählt die Verwirklichung eines Fluches zu den Obliegenheiten bestimmter Götter, wie die bereits zitierten Texte der Nauri-Stele von Seti I bzw. die Steleinschrift aus Ninive beweisen.

Wie steht es jedoch um das Verhältnis von Recht und Religion im Bereich des Sippenethos, welches für die Herleitung des alttestamentlichen "apodiktischen Rechts" eine so bedeutende Rolle spielt ? Dieser Frage ist vor allem H. Graf von Reventlow nachgegangen. Von Reventlow kommt zu dem Ergebnis, daß bereits das in der Sippenunterweisung weitertradierte Recht von Anfang an religiös und kultisch geprägt ist (132). Von Reventlow nimmt eine allmähliche Ausweitung des Geltungsbereichs des bereits ursprünglich religiös-kultisch geprägten Rechts vom Sippenethos zum Ethos der "Gemeinschaft Israel" an (133).

Gewiß hat von Reventlow darin Recht, daß man in bezug auf das seiner Ansicht nach kultisch geprägte "apodiktische Recht" des Alten Testaments nicht von einem "kultischen Novum" sprechen kann, sondern mit einer Vorgeschichte rechnen muß. Dennoch gilt es, zwischen den verschiedenen Lebensbereichen und Ausdrucksformen zu differenzieren und nicht bereits die sozialen Gebote einer nomadischen Gesellschaftsordnung in ein "umfassendes kultisches Koordinatensystem" zu stellen (134). Wenn man auch wegen der in der nomadischen Gesellschaft zum Teil anzutreffenden Vermischung des religiösen mit dem weltlich-empirischen Bereich den Einfluß religiöser Anschauungen auf das Recht nicht völlig bestreiten kann, so geht es hier letztlich darum, ob sich bereits im nomadischen Bereich ein Bezug des Rechts zur Jahwereligion feststellen läßt, und dies ist gerade nicht der Fall. Dieser Bezug kann infolgedessen nur sekundär entstanden sein.

4. Zur Integration außerjahwistischer Rechtselemente in die Jahwereligion.

Der kultische Hintergrund und die göttliche Autorität der "apodiktischen Rechtssätze" des Alten Testaments ist möglicher-

weise erst in einem späten Stadium der theologischen Konzeption ausgeprägt worden. So läßt sich z.B. ein ursprünglicher literarischer Zusammenhang des Dekalogs mit dem Sinaibericht nicht nachweisen (135). Diesem späten Stadium der theologischen Konzeption geht eine Entwicklung und Entfaltung des "Sippenethos" voraus (136). Das von den Sippenältesten überwachte und weitertradierte Sippenrecht, welches zunächst keinen Bezug zur Jahwereligion aufweist, muß sich nunmehr den neuen Verhältnissen sowie dem sozialen Fortschritt anpassen. Dabei wirkt die Herausführung aus Ägypten und der "Bundes-schluß" am Sinai als entscheidender Einschnitt in der Heilsgeschichte Israels, ja als der eigentliche Anfang dieser Heilsgeschichte (137). Israels Glaube wird durch diese beiden Ereignisse so geprägt, daß Jahwe nunmehr zum bestimmenden Faktor für das Leben und die Gemeinschaft Israels wird. An Stelle von Väter- und Ältestenautorität verpflichtet jetzt Jahwe selbst sein Volk und ruft seinen Hoheitswillen in Form eines "Bundesgesetzes" über Israel aus. So bemächtigt sich der "Bundesgedanke" auch der Rechtskategorie und zieht sie immer mehr in seinen Bann. Der weitere Ausbau der "Bundesgemeinschaft" führt zur allmählichen Einbeziehung des Dekalogs sowie der Mot- und Arur-Reihen in den Kult (138). Auf diese Weise geraten Rechtselemente aus dem nichtjahwistischen Bereich in die Jahwereligion. Ein Beispiel dafür bildet das Heiligtums-gesetz, welches in Lev 18,7-16 eine heilsgeschichtliche, theologische und seelsorgliche Weiterführung alter Bestimmungen zum Schutz von Familie und Sippe aufweist. Der ursprüngliche Dekalog von Lev 18 enthält kein "Jahwe- oder Gottesrecht", da er - wie bereits erwähnt - zunächst gar nicht auf Jahwe bezogen war; Lev 18 ist vielmehr vorpalästinisch-nomadisch und vorjahwistisch. Es bedarf einer zweimaligen Neuinterpretation der Reihe, ehe sie in den Bereich der jahwistischen Religion integriert ist (139).

Auch der Dekalog in Ex 20, der auf drei verschiedene "apodiktische Reihen" zurückgeht, ist wohl kein ursprüngliches "Jahwe- oder Gottesrecht" (140), sondern erst bei der Zusammenstellung zum Dekalog durch den Vorspruch in Vers 1

zur "Jahweordnung" erklärt worden. Ebenso sind die alttestamentlichen Prohibitive kein ursprüngliches "Jahwerecht", weil sich ihre Stilisierung als Jahwerede durchweg als sekundär nachweisen läßt (141).

Wie die Prohibitive erst sekundär in den Kult hineingewachsen sind, so ist auch die Verwendung des Fluches im Kult, nämlich seine Verwendung als "Bundessanktion", eine späte deuteronomische Schöpfung (142). Die Fluchwünsche der Klagelieder (vgl. z.B. 3,65) sowie Mal 1,14 belegen ebenfalls das allmähliche Hineinwachsen des Fluches in den Kult (143). Die Fluchreihe in Dt 27 läßt erkennen, daß die aus einem nomadischen Bereich stammenden Fluchworte im Alten Testament einem neuen Sachbereich adaptiert worden sind. Man kann hier beispielhaft gut erkennen, wie im Alten Testament alte Rechtsmaterialien und Rechtssätze in neue Zusammenhänge gebracht, vor allem aber, wie sie theologisch interpretiert werden (144). Die theologische Interpretation der Fluchreihe Dt 27 wird an deren Ausweitung zur Zwölferreihe sichtbar, da die Reihe nunmehr mit einem auf Jahwe hinweisenden Satz begonnen und beendet wird, vgl. Vers 15: "Verflucht sei der Mensch, der sich ein Schnitz- oder Gußbild anfertigt, ein Greuel für Jahwe, das Werk eines Handwerkers, und es heimlich aufstellt" bzw. Vers 26: "Verflucht sei derjenige, der nicht die Worte dieser Weisung gelten läßt, indem er nach ihnen handelt". Diese Ausweitungen zeigen, daß hier das Gottesvolk Israel angesprochen wird und nicht mehr der nomadische Sippenverband. Dieser Vorgang der bewußten Ausweitung ist wohl auf die theologische Reflexion der deuteronomischen Schule zurückzuführen. Das in Dt 27 sichtbar werdende Kultzeremoniell ist infolgedessen als späte deuteronomische Konstruktion anzusehen. Die Verarbeitung überkommenen Rechts zum "Gottesrecht" ist jedoch als eine Erscheinung zu betrachten, die wesentlich älter ist als das Deuteronomium, "ja die letztlich das Wesen des alttestamentlichen Rechts ausmacht" (145). Hierunter ist die Integration überkommenen Rechts in die Jahwereligion zu verstehen, d.h. die Aufnahme, Verarbeitung und Anpassung an die Belange der jahwistischen Religion.

Einen weiteren Beleg dafür, daß die Gebundenheit an Jahwe auch sekundär sein kann, bietet die Tatsache, daß sich im jetzigen Kontext des Bundesbuches - wie erwähnt - kasuistische Rechtssätze finden, die als "jahwegebunden" erscheinen und die diese Eigenschaft erst sekundär durch Vermittlung der "apodiktischen Rechtssätze" erlangt haben (146).

5. Zum alttestamentlichen Rezeptions- und Interpretationsprozeß im einzelnen.

Will man auf den alttestamentlichen Rezeptions- und Interpretationsprozeß von Rechtselementen aus dem nichtjahwistischen Bereich im einzelnen eingehen, so scheinen vor allem zwei Punkte unser besonderes Interesse zu verdienen, nämlich der Inhalt des Rezipierten sowie die Frage nach dem für das Alte Testament nicht rezeptablen Material. Weiterhin interessiert die Frage, woran man die erfolgte Integration der rezipierten Elemente in die Jahwereligion erkennen kann, oder anders gesagt, ob das "apodiktische Recht" in der Gestalt, wie es uns jetzt im Alten Testament begegnet, trotz seiner außerjahwistischen Wurzeln, ein "theologisches Fundament" besitzt.

5.1 Was wird während des Rezeptionsprozesses in das Alte Testament aufgenommen ?

Es wird vor allem die äußere Form nichtjahwistischer Rechtsinstitutionen übernommen, so z.B. die Form der Prohibitive aus dem nomadischen Sippenethos, die Form der Reihenbildung, die mit zur Entstehung des Dekalogs geführt hat, sowie die Form der metrischen Poesie. Sanktionen der Sippengerichtsbarkeit, wie z.B. das Talionsrecht oder das Todesrecht, werden ebenfalls adaptiert. Auch Mittel der Sippenrache gegen unbekannte Täter und geheime Verbrechen werden mit der Institution des altorientalischen Fluches übernommen.

Die stilistische Uneinheitlichkeit und der Wechsel der Stilformen im "apodiktischen Recht" entspricht der Vielfalt der vom alttestamentlichen Glauben übernommenen nichtreli-

giößen Elemente (147). Auch die Form kasuistischer Rechts-sätze wird aus dem außerisraelitischen Bereich übernommen und durch Veränderung der Apodosis "apodiktisch" formuliert (148).

Übernommen werden auch zahlreiche soziale Vorschriften, die das menschliche Zusammenleben in Israel bestimmen sollen (149).

Die faktische Vielfalt des rezipierten Materials läßt um so berechtigter die Frage nach der Grenze des für den alt-testamentlichen Glauben Rezeptablen erscheinen. Infolgedessen ist weiterhin zu fragen:

5.2 Was ist für das Alte Testament nicht rezeptabel ?

Das Alte Testament sperrt sich offensichtlich gegen die Annahme bestimmter Rechtsformen, die im Zusammenhang mit dem Polytheismus anderer Völker stehen und im Gegensatz zur Jahwereligion eine Verehrung fremder Götter fordern. Kriterium für die Auswahl aus den mannigfachen Vorstellungen und für die Umprägung dessen, was es sich aneignet, ist für Israel das erste und zweite Gebot des Dekalogs (150). Bezüglich der alttestamentlichen Rezeption von Rechtselementen aus dem alt-orientalischen Denken bemerkt W.H. Schmidt, daß das altorien-talische Vorstellungsgut in solchem Maße in den alttestament-lichen Glauben integriert worden ist, daß das Fremde weitgehend seine Besonderheit verloren hat. Der Sinn der aus der Umwelt entlehnten Motive wird vielfach erst vom Alten Testament be-stimmt, weil jeweils erst die Eigenheit des Jahweglaubens dem übernommenen Gut seinen "spezifischen Sinn" zu geben ver-mag, d.h. z.B. durch die Ausschließlichkeitsforderung Jahwes auf alleinige Verehrung (vgl. Ex 20,2) prägt oder seiner mythischen Züge beraubt. So werden auch Rechtselemente, die von Hause aus mit magischen Wirkungen verbunden sind, von Magie und Zauberei gelöst. Der alttestamentliche Mensch wird weitgehend mit der Magie konfrontiert, da sie in seiner Um-welt stark verbreitet ist. Unter Magie bzw. Zauberei werden Vorstellungen und Bräuche verstanden, die auf dem Glauben

an eine übernatürliche Kraft beruhen. Mit dieser Kraft ausgestattete Menschen, Gegenstände oder Riten sind nach diesem Glauben in der Lage, gewisse anormale Wirkungen hervorzurufen (151).

Zu beachten ist aber, daß Religion und Magie zwei diametral entgegengesetzte psychische Reaktionen darstellen: In der Religion empfindet der Mensch, daß er von einer schicksalbestimmenden Macht im Dasein abhängig ist; in der Magie bildet er sich ein, selbst diese Macht zu sein oder sie zumindest kontrollieren zu können (152). Der Mensch des Alten "Bundes" weiß sich in seinem Dasein abhängig von Jahwe. Dennoch können Religion und Magie nebeneinander bestehen, Seite an Seite - oft miteinander vermischt - existieren (153). Oft ist die Trennungslinie zwischen Religion und Magie nur schwer zu ziehen, so z.B. bei bestimmten Riten, die Raum für eine magische Deutung geben (154), oder bei der Abgrenzung von Gebet und Beschwörung (155). Das Alte Testament enthält noch zahlreiche Elemente von Magie und magischen Vorstellungen, wie z.B. den Dämonenglauben (156), den Glauben an magische Kräfte, die von einer Leiche ausgehen und die bestimmte Trauerbräuche hervorrufen, wie z.B. das Zerreißen der Kleider (157), Ausraufen der Haare (158), das Einritzen der Haut (159).

Die Auseinandersetzung mit der Magie wird im Alten Testament zum einen durch schroffe Ablehnung von Zauberei und Magie bestimmt, denn diese stellen die Grundlage des Glaubens, die alleinige Verehrung Jahwes, in Frage (160), zum anderen durch die Aufnahme und Aneignung dessen, was "bis zu einem gewissen Grade" annehmbar, und in der Situation des Übergangs vom Nomadentum zur Sesshaftigkeit übernommen und assimiliert werden konnte (161).

So läßt sich eine ursprüngliche Verbindung des im Alten Testament anzutreffenden "Todesrechts" mit magischen Vorstellungen nicht leugnen (162). Nach Schulz mußte die das Todesurteil vollstreckende Gemeinschaft sich vor möglichen, durch das Blutvergießen ausgelösten, lebensbedrohenden Rückwirkungen schützen (163). Dieses Bedürfnis nach Sicherung könnte aus einem ursprüng-

lich magischen Verständnis von Blut und Blutvergießen erklärt werden (164).

Auch Fluch und Segen werden zum Teil bei den Israeliten, wie bei allen antiken Völkern, als magisch wirksam gedacht. So kann man nach Schottroff das alttestamentliche Fluchwort  in seiner Eigenart kaum auf einem anderen Hintergrund sachgemäß verstehen, als auf dem des antik-magischen Weltbildes (165).

Im Unterschied zur Magie, welche die Wirkung durch ein bestimmtes Mittel automatisch herbeiführt, wird jedoch im Alten Testament die Wirksamkeit von Fluch- und Segensformel auf Jahwes Anordnung und Eingreifen zurückgeführt. Hier begegnen wir den Spuren eines "Entmagisierungsprozesses", im Laufe dessen "Einrichtungen, Riten und Auffassungen, die bei den meisten alten und primitiven Völkern vorhanden sind, und bei vielen eine magische Bedeutung haben, in das israelitische Gesetz aufgenommen, aber zugleich im jahwistischen Sinn umgestaltet wurden" (166). Es läßt sich jedoch nicht mit Sicherheit nachweisen, ob die "Entmagisierung" des Fluchwortes ein allein innerjahwistischer Vorgang ist; er könnte schon in den Umweltreligionen Israels angebahnt, und von Israel lediglich übernommen und fortgeführt worden sein (167), da bereits im Alten Orient ein willkürlich gegen jeden ausgesprochenes Fluchwort, welches als Mittel des Schadenszaubers gedacht war, als illegitim empfunden und daher unter strenge Strafe gestellt wurde (168).

Im Alten Testament haben wir es nach Schottroff mit legitimen Flüchen zu tun (169). Seine Legitimität gewinnt ein Fluchwort durch die angefügten Fluchbedingungen und durch seine Unterstellung unter Jahwe. Hierdurch geht das Fluchwort in ein Gerichtswort über, so daß man mit C. Westermann annehmen kann, daß der Fluch hierbei seinen magischen Charakter verloren hat (170). Auch wenn der Prozeß der "Entmagisierung" nicht spezifisch israelitisch ist, so läßt er sich doch allenthalben im Alten Testament feststellen.

Ein weiteres Beispiel für den alttestamentlichen Entmagisierungsprozeß bietet die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tieren. Sie ist nach F. Horst sehr alt und hat ursprünglich mit dem Jahwismus nichts zu tun (171). Wahrscheinlich geht sie auf magische Vorstellungen eines nomadischen Viehzüchterkreises zurück (172). Der Jahwismus hat diese Unterscheidung in das "Privilegrecht Jahwes" aufgenommen und somit Jahwe unterstellt. Damit hat diese Unterscheidung jeden Bezug zur Magie verloren. Israel weiß sich ja durch seine Bindung an Jahwe und die Geschichte von der Magie befreit (173).

Das Alte Testament sperrt sich auch gegen die zum Teil anzutreffende Inhumanität des weltlichen antiken Rechts (174). Die Scheidelinie zwischen rezeptabel und nichtrezeptabel verläuft genau da, wo eine Rechtsinstitution oder Gewohnheitsrecht der Religion Israels entgegensteht. Das Alte Testament sperrt sich also gegen alles, was mit Vielgötterei, Zauberei und Magie verbunden ist, gegen den Glauben an Unheil wirkende Naturkräfte, gegen die Beseelung der Natur und gegen die Tendenz des Menschen als autarkes, selbstherrliches Wesen aufzutreten, was vor allem bei der privaten Rache stets der Fall ist.

5.3 Zum "theologischen Fundament" des "apodiktischen Rechts" im Alten Testament.

Anhand der alttestamentlichen Texte, insbesondere der Stellen, die "apodiktisches Recht" enthalten, läßt sich ohne weiteres feststellen, daß die aus dem nichtjahwistischen Bereich stammenden Rechtselemente nicht kritiklos übernommen, sondern erst "aufnehmbar" gemacht werden. Sie erhalten bei der Übernahme eine neue Funktion und werden den Bedürfnissen des alttestamentlichen Glaubens angepaßt. Was bedeutet es aber, wenn die Heilige Schrift sich solches Recht aneignet, wenn sie es zum Ausdruck der Offenbarung macht ?

In der Rezeption vollzieht sich zugleich auch eine Interpretation. Hier wird eine Spannung sichtbar zwischen dem nicht-

jahwistischen Ursprung dieser Rechtselemente und dem leitenden theologischen Interesse, welches sie in die Bibel hineinzieht. Diese Spannung wird dadurch gelöst, daß die überkommenen Rechtselemente der jahwistischen Religion Israels dienstbar gemacht werden: Sie erfahren eine Ausrichtung an der Väterreligion Israels (175). Damit erhalten sie ein "theologisches Fundament", von dem aus sie nunmehr letztlich verstanden werden müssen.

Ein solches "theologisches Fundament" weisen die Reihen Lev 18 und Ex 23,1-3. 6-9 auf, die H.J. Boecker als Beispiel für das Hineinwachsen ursprünglich sozial bedingter Rechtselemente in neue Zusammenhänge anführt (176). Auch die sozial ausgerichteten Rechtssätze des Bundesbuches, die den Schutz der sozial Schwachen intendieren, enthalten auffallende Beispiele einer solchen theologischen Interpretation der übernommenen Rechtselemente, vgl. z.B. Ex 21,17: "Wer seinem Vater oder seiner Mutter flucht, soll mit dem Tode bestraft werden"; Ex 22,20-27: "Einen Fremdling darfst du nicht übervorteilen und nicht bedrücken. Ihr selbst seid ja Fremdlinge in Ägypten gewesen. Ein Witwe oder eine Waise sollt ihr nie bedrängen..."; Ex 23,1-9: "Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen, deine Hand nicht dem bieten, der im Unrecht ist...". "Einen Fremdling darfst du nicht hart behandeln. Ihr wißt ja, wie es einem Fremdling zumute ist, da ihr selbst Fremdlinge in Ägypten gewesen seid". In der nachträglichen Hinzufügung dieser Rechtsbegründung begegnet ein Vorgang der lebendigen alttestamentlichen Rechtstradition (177).

Auf die Einmaligkeit der hier vorkommenden Rechtsbegründungen in der altorientalischen Literatur hat bereits B. Gemser hingewiesen (178). Die "Begründungsklauseln", wie Gemser die Rechtsbegründungen nennt, bilden eine Eigenart der alttestamentlichen Gesetze Israels.

"Begründungsklauseln" mit verschiedenem formalem Aspekt und Inhalt begegnen im Alten Testament sowohl in "apodiktischen" als auch in kasuistischen Rechtssätzen. Gemser unterscheidet "Begründungsklauseln" a) mit explizierendem Charakter, b) mit ethischem Inhalt, c) Begründungen religiöser Art,

die sowohl kultisch als auch theologisch ausgerichtet sind und d) Begründungen mit religiös-historischem Inhalt, d.h. heilsgeschichtliche Begründungen (179).

Bezüglich der uns vor allem interessierenden Gruppe c) bemerkt Gemser, daß hier eine religiöse Sanktion dem Gebot jeweils zugrundeliegt und daß die tatsächliche Begründungskraft des Gebotes allein im Willen Gottes gesucht werden muß (180). Das ergibt sich aus der in diesen Beispielen wiederholten Verbindung des Namens Gottes mit dem Wort יהוה (181). Gott empfindet Greuel angesichts solcher Taten, weil sie seiner Heiligkeit widersprechen. Zahlreiche Begründungen von Geboten im Heiligkeitgesetz beziehen sich sogar ausdrücklich auf diese Heiligkeit Gottes, ja viele Gebote und Verbote werden hier dem Bekenntnis der "Heiligkeit Gottes" unterstellt. Unter "Heiligkeit Gottes" wird im Alten Testament eine ausschließliche Eigenschaft Gottes verstanden, mit der seine "unerschaffene und völlig unzugängliche Majestät" (182), seine "göttliche Herrschermacht", seine "Unnahbarkeit", die "absolute Transzendenz seines Wesens", seine "Erhabenheit und Mächtigkeit", seine "Herrlichkeit", sein Ausschließlichkeitsanspruch und seine "sittliche Vollkommenheit" umschrieben werden (183). Gott wird im Alten Testament als der "Heilige" schlechthin bezeichnet (184).

Die Heiligkeit Gottes äußert sich nach alttestamentlichem Zeugnis in der "Dynamik seines personhaften Verhaltens" (185) und in einem "penetranten Immanenzwillen" (186), der Menschen und Sachen, Raum und Zeit erfassen kann. Die Schrift verwendet für dieses Ergreifen aller Gegebenheiten den Ausdruck "Sich-Verherrlichen" (187).

Die im Heiligkeitgesetz gelieferte Begründung der Gebote durch die Heiligkeit Gottes spielt auf Gottes sittliche Erhabenheit und Vollkommenheit an, die als Grund und Maßstab für menschliche Heiligkeit aufgezeigt wird (188).

Die Erklärung für die im Alten Testament anzutreffende Fülle von "Begründungsklauseln" mit verschiedenen Formen und Inhalten ist in der Natur und im Charakter der alttestament-

lichen Gesetzessammlungen zu suchen (189). Gerade die "Begründungsklauseln religiöser Art" bezeugen den tiefen theologischen Sinn und das konzentrierte theologische Denken, die den Hintergrund dieser Gebote bilden. Die "heils geschichtlichen Begründungsklauseln" versinnbildlichen eine organische Verbindung zwischen der Geschichte und Religion Israels.

Die explizierenden Klauseln haben den Zweck, die Beachtung eines Verbotes zu erleichtern; die "Begründungsklauseln" wollen einen "verständigen Gehorsam" wecken (190). Aus diesem Grunde, und weil ihnen der Rechtscharakter fehlt, betrachtet sie Beyerlin als "Paränese" (191).

In der Frage nach der Herkunft der Paraklese im Bundesbuch kommt Beyerlin zu dem Ergebnis, daß ihr Sitz im Leben der gleiche ist wie bei den Ge- und Verboten, denen sie zugefügt worden sind, nämlich ein israelitisches Wallfahrtsfest mit Rechtsvortrag an das "Bundesvolk". Für Beyerlin wurzelt diese Paraklese unverkennbar im "Bundesglauben" des Jahwevolkes (192). Die Verknüpfung der Rechtssatzreihen des Bundesbuches mit parakletischen Elementen läßt sich nach Beyerlin nur durch die Eigenart des Jahweglaubens, der als "Bundesglauben" konzipiert ist, erklären (193). In Analogie zu den hethitischen Vasallenverträgen kennt auch der "Jahwebund" keinen Zwang. Es entspricht der Grundhaltung dieser Verträge, daß sie nicht zwingen, sondern überzeugen wollen; dazu gehört der Rechtsvortrag und die Begründung des Gehorsamsanspruchs aus der Geschichte. Von daher rührt das Bestreben, durch entsprechende Erläuterung verständigen Gehorsam zu ermöglichen.

Bezüglich der Frage nach der Herkunft der "Begründungsklauseln" vertritt H. Rücker eine andere Ansicht als Beyerlin (194). Im Pentateuch sind nach Rücker im allgemeinen die Begründungen gegenüber den Rechtssätzen traditions geschichtlich sekundär. So weist Lev 18, welches eine Verbotsreihe zur Regelung der geschlechtlichen Beziehungen in der Großfamilie enthält, Unregelmäßigkeiten in der Stellung der Begründungen

auf. Die gleiche Beobachtung läßt sich auch bezüglich der Begründung in Lev 20 machen, wo eine Mot iumat-Reihe enthalten ist. Lev 19, welches eine Anzahl von Prohibitivreihen umfaßt, enthält formgeschichtlich sekundäre Begründungen. Diese Umstände geben zu der Vermutung Anlaß, daß in Lev 18-20 die Begründungen gegenüber den alten Verbotsreihen traditionsgeschichtlich sekundär sind (195). Diese These wird durch die Beobachtung verstärkt, daß bisweilen die gleichen Satzungen verschiedene Begründungen haben, was nur aus dem sekundären Hinzutreten der Begründungen zu den Satzungen zu erklären ist (196). Es gibt auch Stellen, in denen eine ältere ursprüngliche Begründung durch eine dem theologischen Bemühen der Paraklese des Bundesbuches entspringende Begründung ersetzt worden ist. So ist die Begründung, die wir heute in Ex 23,15 (ebenso in Ex 34,18) antreffen, wohl traditionsgeschichtlich sekundär hinzugefügt worden, um "dieses alte Ackerbaufest mit dem grundlegenden Ereignis der Heilsgeschichte Israels zu verbinden" (197).

Wie die Beispiele zeigen, sind die Begründungen sekundär an die Weisungen angefügt worden, so daß für die Begründungen nicht die gleiche Entstehungssituation wie für die Rechtssätze anzunehmen ist. Bei den meisten Begründungen wirkt sich stattdessen die Abhängigkeit von der Theologie der Sammlung, z.B. des Deuteronomiums oder des Heiligkeitgesetzes, aus, zu der sie gehören. Gerade durch die Begründungen werden die Rechtssätze mit den Grundlagen des Glaubens Israels verbunden (198). So verweisen die heilsgeschichtlichen Begründungen auf das besondere Verhältnis Jahwes zu Israel, das sich aus der Heilsgeschichte ergibt, und auf die daraus resultierende Pflicht zu einem entsprechenden Verhalten der Israeliten. Die Begründungen, die Heils- bzw. Unheilsankündigungen enthalten, spielen auf Gottes künftiges Handeln an Israel entsprechend seinem Gehorsam an. Auch die Heilsaussagen im Heiligkeitgesetz sind nur aus der Jahwereligion heraus zu verstehen, welche Gottes ureigenstes Wesen als heilig ansieht. Die sozialen Begründungen sind Teil eines Ethos, welches von der Jahwereligion stark beeinflusst ist.

6. Zur Bedeutung der Rechtskategorie für die Erfassung theologischer Sachverhalte im Alten Testament.

Das religiöse Ideal der Sozialprogramme und das an der Heiligkeit Gottes orientierte Denken lassen erkennen, in welcher Weise und in welchem Maße gerade die Besonderheit der Jahwereligion eine Besonderheit der Rechtsbildung Israels zur Folge gehabt hat (199). Diese Besonderheit alttestamentlicher Rechtsbildung läßt sich an einigen Zentralbegriffen des Alten Testamentes nachweisen, welche Zeugnis für die Bedeutung ablegen, die das Recht mit seinen Begriffen für die Erfassung theologischer Sachverhalte im Alten Testament gehabt hat.

6.1 Zum alttestamentlichen Begriff der Sünde.

Ein solcher Zentralbegriff alttestamentlichen religiösen Denkens, welcher aus dem Bereich des Rechts entlehnt ist, ist der Begriff der Sünde. Im personalen Verhältnis, das Israel zu seinem Gott hat, bedeutet Sünde entweder das Eindringen in den zu verabscheuenden Bezirk fremder Religionen oder den widerrechtlichen Einbruch in die Sphäre, die sich Jahwe vorbehalten hat (200). Der alttestamentliche Sündenbegriff entstammt aus dem Rechtsbereich, weil Sünde nach alttestamentlicher Auffassung eine "widerrechtliche Durchbrechung des Normzustandes", ja ein "normwidriges Verhalten" und damit eine "Verfehlung" ist. Aus dem Rechtsdenken werden auch solche Deliktsbegriffe entlehnt, die den Begriff "Sünde" und seine inhaltliche Qualität tiefer und näherhin zu erfassen vermögen; diese enthalten ihrerseits den Tatbestand der willentlichen (auch das subjektive Verschuldensprinzip hat parallel zur Rechtsentwicklung Aufnahme in das religiöse Denken Israels gefunden) Aufhebung eines bestehenden Rechts- und Pflichtverhältnisses. "Sünde" wird damit zur "Rebellion", "Widersetzlichkeit", "Meuterei", zum "Hochverrat", zur "Verschwörung", "vertragsrechtlichen Untreue" und zum "Betrug", ja schließlich zum "Bundesbruch". So kristallisiert sich daraus ein theologischer Sündenbegriff, unter dem die "Gott

gegenüber vollzogene unrechtmäßige Bestreitung seines Hoheits- und Autoritätsanspruches" bzw. die "bewußte und willentliche Beeinträchtigung oder Zerstörung eines gültigen und verbindlichen Rechtsverhältnisses", nämlich der נֶאֱמַר , verstanden wird (201). Menschliche Sünde greift damit die Hoheits- und Autoritätsstellung Gottes an.

6.2 Zum alttestamentlichen Begriff des Vaters.

Ein weiterer Zentralbegriff, der im Alten Testament die Bedeutung des Rechts für die Erfassung theologischer Sachverhalte sichtbar werden läßt, ist der Begriff des "Vaters" (202). Wo Gott als "Vater der Gemeinschaft" in adoptionellem Sinn verstanden wird, erinnert dies an die vergleichbare Rechtsstellung des "pater familias" im römischen Recht. Aus einer solchen Stellung wird Jahwes Anspruch auf Ehre und Gehorsam gegenüber seinem Volk begründet, vgl. Jes 1,2: "Höret, ihr Himmel, horch auf, du Erde, denn es redet der Herr: "Söhne zog ich heran und erhöhte sie; sie aber lehnten sich gegen mich auf"; ebenso Dt 14,1: "Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes! Ihr dürft euch daher nicht eure Haut einritzen ... wegen eines Toten" und Mal 1,6: "Der Sohn ehrt den Vater und der Knecht seinen Herrn. Doch wenn ich Vater bin, wo bleibt die Furcht vor mir?". Auch die Beziehung Gottes zum König wird im Alten Testament häufig als Vater-Sohn-Verhältnis dargestellt, vgl. Ps 2,7: "... Der Herr sprach zu mir: "Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt" (203).

6.3 Zum alttestamentlichen Begriff der "Weltherrschaft Gottes".

Ein weiterer Zentralbegriff alttestamentlichen Glaubens ist der Begriff der "Weltherrschaft Gottes". Die Weltherrschaftsidee beinhaltet sowohl religiöse als auch rechtliche Elemente (204). Der religiöse Charakter der "Weltherrschaft" zeigt sich an vielen alttestamentlichen Stellen, so z.B. in der Abrahamsverheißung Gen 12,1-3, wo Israel eine religiöse

Aufgabe unter den Völkern zgedacht wird (205), in zahlreichen Psalmen (vgl. z.B. Ps 47; 93; 95-99) und in den Vorstellungen der Propheten über die Endzeit, so z.B. in der Ebed-Jahwe-Vorstellung Jes 40-45 (206) oder im Bild der "Heiligen des . Höchsten" Dan 7,27 (207) usw. Der Begriff der Weltherrschaft wird in den genannten Stellen theologisch verwendet. Religiöse und rechtliche Komponente erscheinen miteinander vereinigt in manchen Vorstellungen vom "Weltkönigtum Gottes", so z.B. in der Idee von der Rechtsprechung Gottes über die Völker und in der Vorstellung Gottes als "Lehrer der Völker". Die "Tora", die Er ihnen gibt, ist sein Gesetz und sein Recht als Lebensnorm (208). Hierher gehört auch die Idee von der religiösen Unterweisung, die vom Sion ausgeht und als "Tora" bezeichnet wird (209). Die "Weltherrschaft Gottes" äußert sich vor allem im "Weltrichteramt Jahwes" (210). Nach Jes 2,2-4 erscheint Jahwe als Lehrer und Richter, als der starke Herrscher der Endzeit. Jahwes Richtermacht, ein Bestandteil seines Weltkönigtums, wird im Alten Testament oft erwähnt (211). Nach Jes 40-66 tritt die universale Herrschermacht Jahwes stark in den Vordergrund. Die Universalität der Gottesherrschaft bleibt nicht ohne Einfluß auf das von Gott gesetzte bzw. in seinem Namen verkündete "apodiktische Recht". Auch dieses beansprucht wegen der ihn tragenden Autorität Unbedingtheit und Universalität für sich. Dieses Recht leitet also gewisse Eigenschaften aus dem Weltherrschaftsgedanken ab.

Hier erhebt sich die Frage, wo und ab wann diese Zuordnung von Weltherrschafts- und Rechtsdenken geschieht. Haben wir es hier etwa mit vorapokalyptischen Aussagen zu tun? Oder handelt es sich um die Übernahme einer in der altorientalischen Umwelt Israels bereits vorhandenen Anschauung, die "Weltherrschaft" und Recht einander zuordnete.

Zur Frage nach außerisraelitischen Parallelen bemerkt H. Groß, daß die Versuche, den Ursprung der Weltherrschaftshoffnung außerhalb Israels zu suchen, dem religiösen Charakter der alttestamentlichen "Weltherrschaftsidee" nicht gerecht werden (212). Ursprung und Entwicklung der Weltherrschaftshoffnung sind nach Groß aus den Gegebenheiten der israeliti-

schen Offenbarung abzuleiten.

Eine andere Ansicht wird von W. Schmidt vertreten. Schmidt weist eine enge Verbindung zwischen der Idee von Jahwes Königtum und dem kanaanäischen Gottkönigtum, wie es speziell Baal eigen ist, nach (213). Die Übernahme der Idee durch Israel bringt aber gewisse Änderungen mit sich: Das Königsprädikat wird entmythologisiert und für die Jahwereligion in Dienst genommen (214). Die Zuordnung von Recht und Religion im Weltherrschaftsgedanken, die im Baalmythos enthalten ist, wird jedoch beibehalten (215).

In ähnlicher Weise führt neuerdings J. Heller den "Königstitel Jahwes" auf Israels umdeutende Auseinandersetzung mit seiner religiösen Umwelt zurück. Nach Heller vollzieht sich diese Auseinandersetzung derart, daß Israel einen Teil der kanaanäischen religiösen Begriffe und Vorstellungen, unter anderem den Königstitel Els (jedoch nicht Aussagen aus dem Bereich der naturverbundenen baal-artigen Götter, die abgelehnt werden), übernimmt und auf Jahwe bezieht. Jahwe wird dadurch zum "König" seiner Schöpfung und ganz besonders seines Volkes (216).

Man wird Schmidt und Heller sicher darin Recht geben müssen, daß der Gedanke vom "Königtum Jahwes" starke Ähnlichkeit mit den kanaanäischen Vorstellungen über das Königtum Els und Baals aufweist, die nicht zufällig sein kann (217). Dennoch wird man die alttestamentliche Idee vom "Königtum Jahwes" anderen Quellen zuweisen müssen, als den kanaanäischen Mythen und Kultgebräuchen. Verschiedene, einer sehr alten Tradition angehörende Textstellen im Alten Testament weisen die Vorstellung vom "Königtum Jahwes" der Zeit vor der Landnahme zu, vgl. z.B. das Lied vom Roten Meer Ex 15,18; die Prophezeiung Balaams Num 23,21; 24,7 und das Lied des Moses Dt 33,5. Diese Stellen zeigen, daß die Idee vom "Königtum Gottes" Israel bereits vor der Berührung mit der kanaanäischen Kultur bekannt war und wohl auf die eigene alte Vorstellung von der Größe Jahwes zurückgeht (218). Für diese Annahme spricht zum einen die Tatsache, daß die Idee vom "Königtum Gottes" im Alten Orient schon vor der Seßhaftwerdung Israels weit verbreitet

war (219), zum anderen der in den alttestamentlichen Psalmen gelehrte Monotheismus, dem die Behauptung, Jahwe sei an die Stelle Els oder Baals getreten, widerspricht (220). Angesichts des Absolutheitsanspruchs der jahwistischen Religion wird man wohl kaum annehmen können, daß die menschlichen Königtümer der kleinen Stadtstaaten, denen Israel bei der Landnahme in Kanaan begegnete, die Anschauung Israels über das "Königtum Gottes" beeinflußt haben. Die vorhandenen Ähnlichkeiten zwischen der alttestamentlichen Idee vom "Königtum Jahwes" und den kanaani-schen Vorstellungen vom Königtum Els und Baals lassen sich eher als eine "gewisse Annäherung im Ausdruck" zwischen zwei Ideen verschiedenen Ursprungs erklären, die auf eine polemische Absicht Israels zurückzuführen ist, welche immer wieder hervorhebt, daß nicht El bzw. Baal, sondern Jahwe König ist (221).

Die Durchdringung des theologischen Begriffs der "Weltherrschaft Gottes" vom Rechtsdenken ist in der Umwelt Israels bereits vorgegeben. Israel macht sich diese Zuordnung zu eigen, um dadurch das Verhältnis Jahwe-Israel besser umschreiben zu können. Wie aus dem Alten Testament ersichtlich wird, übt die "Weltherrschaftsidee" auf die יְהוָה-Vorstellung und auf das "apodiktisch" formulierte Recht großen Einfluß aus. Von der "Weltherrschaftsidee" ausgehend versteht insbesondere die Priesterschrift die יְהוָה Jahwe-Israel als einseitigen Gnadenakt Gottes (222). Die יְהוָה ist jene Form, in der sich das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk ausschließlich gestaltet. Der "Bundesgedanke" erweist sich als besonders wertvolle Darstellungsform, die dem religiösen Denken aus der Welt des Rechts zugekommen ist. Aus dem "Bundesgedanken" erwächst Israels Überzeugung, daß Gott Israel erwählt hat und eine Gemeinschaft mit ihm begründet, indem Er sich selbst offenbarend an die Menschen herantritt (223). Durch die יְהוָה wird Israel jedoch nicht nur der mächtige Schutz seines "Bundesherrn" zuteil, sondern es wird zugleich auch durch die "Bundesforderungen" in Pflicht genommen (224). Diese "Bundesforderungen" bzw. Gebote sind - im Kontext des "Bundes" - als "Ausdruck der personalen Beziehung und des

personalen Treueverhältnisses" zwischen Jahwe und Israel zu verstehen (225).

Bemerkenswert erscheint, daß im Zusammenhang mit dem "apodiktischen Recht" immer wieder der den alttestamentlichen Glauben bestimmende "Bundesgedanke" zum Vorschein kommt (226). Zwar schließt die ברית -Idee andere möglichen Verwirklichungsformen des Rechts nicht aus, es wird aber immer wieder die Tendenz sichtbar, möglichst alle Rechtsformen - sei es die Tora oder irgendwelche "apodiktischen Rechtssätze" - in die ברית -Idee zu integrieren. Darum wird man die Frage stellen müssen, ob es so etwas wie "Übergangslinien" zwischen dem "Bundesgedanken" und dem "apodiktischen Recht" gibt.

Drittes Kapitel

Zum Verhältnis des "apodiktischen Rechts" zur alttestamentlichen ברית -Idee.

"Übergangslinien" zwischen dem "apodiktischen Recht" und dem "Bundesgedanken" wären dann zu bejahen, wenn bestimmte Eigenschaften der ברית -Idee auch im "apodiktischen Recht" anzutreffen wären. Als solche Eigenschaften der ברית kommen etwa in Frage: die Einzigartigkeit der Bindung Jahwes im "Bund", die Ungleichheit der Partnerschaft Jahwe-Israel und die Ausschließlichkeit der ברית -Idee.

1. Zu den einzelnen "Bundestheologien" im Alten Testament.

Die zu erörternde Frage nach den "Übergangslinien" erfordert jedoch zunächst ein näheres Eingehen auf die alttestamentliche ברית -Idee, wobei sichtbar wird, daß in den einzelnen Schichten des Alten Testaments unterschiedliche Auffassungen von der ברית Jahwe-Israel anzutreffen sind. Worin bestehen aber die Unterschiede zwischen den einzelnen

"Bundestheologien"? Gibt es zwischen ihnen auch Gemeinsamkeiten?

1.1 Die vordeuteronomische "Bundesauffassung".

Die vordeuteronomische "Bundesauffassung" trägt zum Teil anthropomorphe Züge. Gott wird innerweltlich als in der Geschichte Handelnder erfahren. Entsprechend ist auch der "Bund" mit Ihm nach menschlichen Vorbildern abgefaßt (227). So weist die Abraham-ברית in Gen 15,17 f. (J) anthropologische Züge auf. ברית bedeutet hier "Verheißung" (228). Es handelt sich in Gen 15 um einen reinen "Verheißungsbund", da sich Gott allein durch die Verheißung bindet, und die Menschen noch nicht wie beim Sinaibund in Pflicht genommen werden (229).

Zum Teil wird die Ansicht vertreten, daß ברית in Gen 15 noch mehr als Verheißung, nämlich "Eid" bedeutet. Der Vollzug der menschlichen Eideszeremonie, der in Gen 15 berichtet wird, zeigt, daß Gott hierdurch die Landverheißung bekräftigen will. Darum ist die Übersetzung von ברית mit einem einzigen Begriff, wie z.B. "Bund" oder "Verheißung", in diesem Zusammenhang unvollständig (230). ברית bedeutet in Gen 15 einen "Bund", den Gott unter Ablegung eines Eides mit Abraham schließt. Darauf deutet die Zerteilung der Tiere durch Abraham hin. Auch der rauchende Ofen und die brennende Fackel, die Symbole Jahwes, sind in diesem Sinne zu verstehen. Diese Opferzeremonie ist typisch für die alttestamentliche "Bundschließung".

1.2 Die deuteronomische "Bundesauffassung".

In der deuteronomischen Theologie sind die anthropomorphen Merkmale des ברית-Gedankens größtenteils abgelegt. Auf diesen Wandel in der ברית-Auffassung weist insbesondere N. Lohfink hin (231). Im Deuteronomium ist nicht nur ein formaler Umbau in der Geschichte des "Bundesformulars" zu verzeichnen; entscheidend ist vor allem der inhaltliche Wandel: Erschien nach früherer Auffassung, z.B. beim Jahwisten, Jahwe als ein

innerweltlich handelnder, in der Geschichte erfahrbarer Gott, so wird im Deuteronomium betont, daß der in der Geschichte handelnde Gott zugleich der außerweltliche Schöpfergott, der Himmels-gott ist; seine Taten sind übergeschichtlich (232).

Unverändert bleibt die Tatsache bestehen, daß auch das Deuteronomium die Beziehung Gott-Mensch weiterhin unter der rechtlich ausgeprägten Institution der בְּרִית sieht. Freilich hat das gewandelte Gottesbild zu einer entsprechenden Wandlung der "Bundesauffassung" geführt. Im Mittelpunkt der deuteronomischen Theologie steht nicht die Geschichte Israels, in der Gott als weltimmanent Handelnder erlebt wird, sondern die Tatsache der Zuwendung Gottes zum Menschen an sich. Diese Zuwendung wird zwar noch in der althergebrachten Form der בְּרִית gesehen, doch wird die בְּרִית -Idee stark theologisiert und ebenfalls transzendiert.

1.3 Die "Bundesauffassung" der Priesterschrift.

Die Priesterschrift hat das alte Bild des streng als Vertrag konzipierten "Bundes" mit seinen anthropomorphen Zügen bereits völlig überwunden. Die Priesterschrift versteht den "Bund" unter Hervorhebung des Verheißungsmomentes als einseitige Aktion Gottes ohne Mitwirken des Menschen (233). Dies zeigt sich insbesondere darin, daß die Priesterschrift den "Bundesschluß" aus dem Sinaibericht eliminiert (234). Die Priesterschrift will durch diese theologische "Umzeichnung" zeigen, daß Israel - durch die Strafen des Exils geläutert - sich auf die Gnade besonnen hat, die in seiner "Bundeswirklichkeit" verborgen liegt: Israel steht im Abrahambund. Dieser ist das umfassende Verhältnis Israels zu Gott (235), da der Väterbund den aus theologischen Gründen fraglich gewordenen Sinaibund überlebt hat (236).

1.4 Zur "Bundesauffassung" der Propheten.

Zeitlich vor den späten kritischen Schichten des Deuteronomiums liegen die sogenannten Schriftpropheten Jeremia, Eze-

chiel, Jesaja und Hosea, die im Gegensatz zu den Vorschriftpropheten ein sehr kritisches Verhältnis zum "Bund" haben (237). Sie wissen um den "Bundesbruch" Israels (238), um den Fluch und die Strafe, die darauf durch Entziehung der schützenden "Bundeshuld" erfolgt (239), um die Unmöglichkeit des Sinaibundes, aus sich heraus nach dem "Bundesbruch" noch weiter zu existieren. Weil das Versagen des Volkes und damit das Ende des "Bundes" vorauszusehen war, wird dieser von den Propheten als etwas nur Vorläufiges betrachtet. Sie wissen, daß Gott sein Volk trotz des "Bundesbruchs" nicht aufgeben wird. Hosea begründet diese Tatsache aus der Liebe Gottes, die selbst Gottes Zorn über Sünde und Schuld aufzuhalten vermag (240). Jeremia spricht sogar vom "Neuen Bund" (241); der reine Gnade Jahwes sein wird, der zu seinem Volk hält trotz des "Bundesbruchs". Der "Neue Bund" wird kein Rechtsvertrag im Sinne der Vasallenverträge sein, sondern wird in die Herzen der Menschen eingeschrieben werden (242). Gott wird nach Jeremia nicht nur einen "Neuen Bund" stiften, sondern auch die Herzen der Menschen erneuern, und so einen erneuten "Bundesbruch" unmöglich machen. Jesaja vertieft und erweitert den "Bundesgedanken" um die Gestalt des leidenden Gottesknechtes (243) und um die Aufnahme aller Heiden in den "Bund" (244).

1.5 Was haben die einzelnen "Bundesauffassungen" gemeinsam?

Die unterschiedlichen "Bundesauffassungen, die in den einzelnen Schichten des Alten Testaments erkennbar werden, lassen ein gemeinsames Prinzip erkennen, nämlich den festen Glauben an die Heilszusage und Treue Gottes, die trotz des Versagens Israels immer wieder - wie die geschichtliche Erfahrung gezeigt hat - von Seiten Jahwes aufrechterhalten wird. Diese Treue Jahwes resultiert aus der Einzigartigkeit der Bindung, die Er bei der "Bundesschließung" mit Israel eingegangen ist.

2. Zur Einzigartigkeit der Bindung Jahwes im "Bund".

Die Einzigartigkeit der Bindung Jahwes im "Bund" manifestiert sich in der Auserwählung Israels als "Bundespartner" sowie in der Verheißung und im Heilshandeln Jahwes an Israel. Hierzu ist auch die Vergebungsbereitschaft Gottes zu zählen, die gerade in dem Augenblick sichtbar wird, da das "Bundesvolk" versagt und seinen "Bundspflichten" untreu ist. Die Auserwählung Israels entspringt Gottes freiem Entschluß und ist völlig unverdient. Dies ergibt sich vor allem aus Dt 7,6-8, dem locus classicus der deuteronomischen Erwählungslehre. Die Erwählungsidee Israels ist zwar sehr alt, wird aber erst durch die deuteronomische Theologie voll ausgebaut (245).

Wie der "Bundesschluß" mit Abraham in Gen 15,7 ff. zeigt, verheißt Gott dem Erzvater den Besitz des Landes Kanaan und eine unzählbare Nachkommenschaft. Nach der Priesterschrift sichert Gott Abraham außerdem zu: "Dein Gott will ich sein und der Gott deiner Nachkommen" (246). Damit stellt Er ihm ein Gottesverhältnis besonderer Art in Aussicht. Am Sinai gewährt Jahwe Israel dieses einzigartige Gottesverhältnis durch die Schließung einer בְּרִית. Durch die Offenbarung der Gebote wird Israel zum Eigentumsvolk Gottes (247). Die vorausgegangene Erwählung Israels ist Voraussetzung für den von Israel geforderten Gehorsam, vgl. Dt 14,1 f.; 27,9 f. Jahwe kann auch auf Grund seiner Heilstaten, der Herausführung aus Ägypten und der Führung durch die Wüste, Gehorsam verlangen. Israel leistet jedoch diesen Gehorsam nicht, und es kommt zum "Bundesbruch". Hier stellt sich die Frage nach der Endgültigkeit der Verheißung bzw. des "Bundesschlusses". Wie kann der "Bund" durch den Ungehorsam Israels zu einem Ende kommen? Ist sein Bestehen abhängig von menschlicher Schwäche?

Der "Bund", den Jahwe mit Israel schließt, zielt auf eine umfassende Bindung und damit auf Endgültigkeit hin (248). Es wird Ganzheit gefordert und auch Abrahams Nachkommenschaft in den "Bund" einbezogen, vgl. Gen 15,18 b. Zum Teil wird die Ewigkeit des "Bundes" im Alten Testament besonders betont (249).

Häufig begegnen Ewigkeitsaussagen an die Daviddynastie (250), an die Priesterdynastien (251) sowie an die Menschheit im Noahbund (252). Auf die Ewigkeit des Sinaibundes deutet vor allem Ex 20,6 hin.

Doch führt das Versagen Israels zum "Bundesbruch". Dies wird insbesondere deutlich in den Anklagen und dem Schulderweis der Propheten, die diese Israel vorhalten (253). Die Propheten wenden sich dagegen, daß man in Israel die Heilstaten Gottes so schnell vergessen hat. Immer wieder brandmarken sie in ihrer Unheilsbotschaft den Verstoß gegen bestimmte "apodiktische Gesetze" des Pentateuchs, die als Teil der פְּרִקֵּי zu betrachten sind (254). Auch im deuteronomischen Geschichtswerk wird das ergangene Gericht als Folge des menschlichen "Bundesbruchs" erklärt, vgl. 2 Kön 17,15; Ri 2,20.

Mit der Möglichkeit des menschlichen "Bundesbruchs" wird jedoch im Alten Testament gerechnet; daher wird die Einlösung der Verheißung als vom menschlichen Gehorsam abhängig dargestellt (255). Die Unheilsankündigung ist jedoch nicht das letzte Wort der Propheten. Immer wieder proklamieren sie in neuer Weise die Forderungen Gottes an sein Volk und eröffnen damit Israel einen neuen Weg zum Leben. Bereits bei den vorexilischen Propheten des achten Jahrhunderts äußert sich die Hoffnung auf zukünftiges Heil. Sie steht hinter der Aufforderung zur Umkehr und hinter der Unheilsbotschaft, vgl. z.B. Am 5,4 ff.: So spricht Jahwe zu Israel: "Sucht mich und lebt!"; ebenso 5,14 f. (256). Die gleiche Hoffnung belebt die Umkehrforderung des Hosea (257) und seine Verheißung göttlichen Erbarmens (258), ebenso Jesajas Aufforderung, sich von der Sünde abzuwenden und Gutes zu tun (259). Der Erwählungsgedanke und die Erinnerung an den noch bestehenden "Abrahambund" bestärken in Israel die Hoffnung auf die unendliche Vergebungsbereitschaft Gottes und auf seinen noch bestehenden Heilswillen. In der Vision des "Neuen Bundes" (260) verkündet Jer 31,34b die Vergebung der Schuld seitens Jahwes. Der Gedanke der Vergebungsbereitschaft Gottes ist aber schon viel früher nachweisbar, und zwar beim Jahwisten (850-800 v. Chr.) in Ex 34,6 f. (261); er steht damit bereits am Anfang des

Sinaibundes. Schon von seinen Anfängen her wird das israelitische Denken von der Hoffnung und Zuversicht getragen, daß Jahwe, der den gegebenen Verheißungen entsprechend die Landnahme ermöglicht hat, diesen Besitz seinem Volke sichern und seinen Schutz und Segen auch in Zukunft nicht vorenthalten wird (262). Diese Hoffnung auf die Vergebungsbereitschaft Gottes und auf das zukünftige Heil ist nicht ohne Einfluß auf die "apodiktischen Rechtssätze" des Alten Testaments geblieben.

So läßt der Kontext "apodiktischer Rechtssätze", wie z.B. Dt 27 oder Lev 18, erkennen, daß das Bewußtsein um die Auserwählung Israels, das Wissen um die Verheißung sowie die Erfahrung des Heilshandelns und der Vergebungsbereitschaft Jahwes in der Geschichte des "Bundesvolkes" für die Aufstellung und den Erlaß "apodiktischer Rechtssätze" maßgebend und bestimmend geworden sind. Der Status Israels unter den übrigen Völkern ist wegen seiner Auserwählung zum "Bundespartner Jahwes" einzigartig (263). Einzigartig und beispielhaft muß darum auch seine Lebensführung sein, deren Leitlinien hier festgelegt werden. Keinem anderen Volk ist solche Verheißung zuteil geworden. Israel muß sich der Verheißung würdig erweisen, und gerade hierzu sollen die "apodiktisch" formulierten Rechtssätze helfen und anleiten. Da Israel kein Verdienst zukommt, besitzt Gottes Heilshandeln an seinem "Bundesvolk" Gnadencharakter und ist ein Voraus, dem Israel durch Einhaltung einer bestimmten Lebensordnung entsprechen soll. Die Erfahrung von Gottes unerschöpflicher Vergebungsbereitschaft in der Situation des allgemeinen Versagens und des "Bundesbruchs" dient Israel als Ansporn, solches "Bundesuntreue" Verhalten in Zukunft zu unterlassen. Auch hierzu sollen die "apodiktischen Rechtssätze" verhelfen, die man als "Bundesforderungen Jahwes" verehrt und deren Befolgung in verstehendem Gehorsam das Heil des Volkes gewährleisten soll. In dieser Weise will Israel der Einmaligkeit seiner Auserwählung und der Einzigartigkeit der Bindung Jahwes im "Bund" durch eine religiös-sittliche Lebensführung entsprechen.

3. Zur Ungleichheit der Partnerschaft Jahwe-Israel.

Die ברית zwischen Jahwe und seinem Volk Israel wird von Anfang an durch die Ungleichheit der beiden "Bundespartner" bestimmt.

Das Alte Testament geht von der Unvergleichlichkeit und Einzigartigkeit Jahwes aus, vgl. 2 Sam 7,20 (264). Die Einzigartigkeit Jahwes wurde immer wieder grundlegend erfahren, vgl. Ex 15,21. Niemand ist wie Jahwe (Dt 3,24), und kein Gott gleicht ihm (265). Diese Aussagen sind nicht erst ein Spätprodukt reflektierenden israelitischen Glaubens, sondern geschichtliche Erfahrung (266). Die Einzigartigkeit und Andersartigkeit Jahwes wird im Alten Testament durch den Spott über andere Religionen und deren Götter bekundet (267). Gerade der Religionsspott und die zu ihm gehörende Literatur (268) möchte Jahwes Majestät und Einzigartigkeit bezeugen (269); dieser Spott dokumentiert zugleich die Andersartigkeit des israelitischen Glaubens, die sich aus Israels einzigartige Geschichtserfahrung mit Jahwe ergibt, dessen Gottsein sich geschichtlich erweist, während die verspotteten Götzen machtlos sind (270).

Trotz seiner Einzigartigkeit hat Gott den Menschen frei erwählt (271). Er hat ihn nach seinem Bilde erschaffen, vgl. Gen 1,26 f. So wurde der Mensch Abbild, Entsprechung und damit Partner Gottes (272).

Wie diese Gegenüberstellung von Gott und Mensch zeigt, handelt es sich bei der ברית Jahwe-Israel um einen "Bund zwischen Ungleichen". Aus der Umwelt Israels sind zwei Formen eines "Bundes zwischen Ungleichen" bekannt, nämlich einerseits der "Bund" mit einseitiger Leistung des Überlegenen, andererseits der "Bund" mit einseitiger Leistung des Unterlegenen (273).

Als eine ברית mit einseitiger Leistung des Überlegenen könnte man den Abrahambund (Gen 15,18), den Noahbund (Gen 9,8-17) und den Davidbund (vgl. Ps 89,4 f. 37 f.; 2 Sam 7,11. 16) ansehen, da in all diesen Fällen eine einseitige Bindung Jahwes zu verzeichnen ist, und die Verheißung des Heils ohne

Aufstellung einer Gegenforderung erfolgt. Hier ist jedoch zu bedenken, ob sich nicht schon von der Ungleichheit der beiden Partner her der Sollenscharakter auferlegt. Dieser Sollenscharakter konkretisiert sich in den genannten Fällen zwar nicht in der Form einer Gegenforderung, zumindest aber als Pflicht zu einem "bundestreuen" Verhalten.

Als כְּרִית mit einseitiger Leistung des Unterlegenen könnte man den Sinaibund betrachten (274). Im Sinaibund werden die Gebote Israel auferlegt, vgl. Ex 24,1 ff. Hier wird der Zwangscharakter erkennbar, welcher Gottes Anspruch auf Gehorsam kennzeichnet. Moses und das Volk werden nicht wie bei innermenschlichen Verträgen nach ihrer Zustimmung gefragt; faktisch stellt dieser "Bundesschluß" einen Erlaß dar (275). Das kommt dem Charakter einer Sanktion im Sinne einer grundlegenden Gesetzgebung sehr nahe. Ex 24,3 enthält ja lediglich eine Gehorsamsbezeugung Israels und keine Zustimmung im Sinne einer geltungsbegründenden Annahme der in Frage stehenden Rechtsvorschriften. Die Frage nach der Anspruchsgrundlage Gottes bei dieser Übergehung menschlicher Freiheit kann nur aus dem Verhältnis der beiden "Bundespartner" zueinander beantwortet werden: Es ist nämlich gerade die Ungleichheit der "Bundespartner", die Sanktionen mit Zwangs- und Strafcharakter ermöglicht, wie dies z.B. durch Ex 31,14 (Androhung der Todesstrafe bei Mißachtung des Sabbatgebotes) bzw. Ex 32, 19 ff. (Bestrafung des Volkes nach dem "Bundesbruch") bezeugt wird.

Schon die Gewährung seiner Partnerschaft, die an sich ein Gnadengeschenk ist, berechtigt Jahwe zur Aufstellung von "Bundesforderungen". Diese "Bundesforderungen" - es handelt sich hierbei größtenteils um "apodiktisch" formulierte Rechtssätze - werden von der Ungleichheit der Partnerschaft Jahwe-Israel gekennzeichnet. In diesen Geboten manifestiert sich für Israel der "Bund" (276). Durch ihre Befolgung soll das Gottesvolk seine "Bundestreue" erweisen.

4. Zur Ausschließlichkeit der יְהוָה-Idee.

Ihrem Wesen nach setzt die יְהוָה gegenseitige Treue voraus. "Bundestreue" bedeutet nach alttestamentlichem Verständnis zugleich Ausschließlichkeit. Wie Jahwe keinem anderen Volk außer Israel seine Partnerschaft gewährt, so darf auch Israel keinen anderen Göttern anhangen. Als Gott des "Bundes" und des Rechts nimmt Jahwe die Seinen in ausschließliche und ausschließende Pflicht (277). Das Fremdgötterverbot wurzelt in der "Bundewirklichkeit" der Exodusgruppe, die nur diesen Gott Jahwe verehrt und sich ihm verpflichtet weiß (278).

Die Forderung auf ausschließliche Verehrung Jahwes ergibt sich aus dem Ausschließlichkeitsanspruch des Gottes Israels. In der Ausschließlichkeit des Jahweglaubens begegnen wir einem uralten konstitutiven Element des israelitischen Gottesglaubens, der ihn von Anfang an von seiner Umgebung abhebt und ihn durch einen jahrhundertelangen und harten Religionskampf formt (279).

Dieses besondere Merkmal altisraelitischen Glaubens ist vor allem Gegenstand deuteronomischer Theologie. Eine Gegenüberstellung von deuteronomischer Schultheologie und Volksfrömmigkeit zeigt jedoch, daß der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes auf verschiedene Weise verstanden werden kann (280). Beiden ist die Anerkennung Jahwes als Gott der Nation Israel gemein. Während die deuteronomische Schultheologie jedoch im Anschluß an die josianische Reform und in der prophetischen Tradition steht und den aus der Tradition aufgenommenen Ausschließlichkeitsanspruch neu überdenkt (281), "homiletisch aktualisiert" (282) und in Zusammenhang mit der Zentralisationsformel bringt, läßt sich in der Volksfrömmigkeit der späten Königszeit eine merkwürdige Diskrepanz zwischen dem bestehenden und anerkannten Ausschließlichkeitsanspruch und der religiösen Praxis, die magische Bräuche und den Aschera-Kult toleriert, feststellen. Diese Toleranz bzw. Inanspruchnahme fremder Praktiken ist die Folge eines Anpassungsversuches an die durch die Landnahme veränderten Lebensverhältnisse (283). Die Notwendigkeit einer Bewältigung der neuen Lebenssituation wird auch von der deuteronomischen Schul-

theologie gesehen, doch wird das Problem von dieser in anderer Weise gelöst: Sie erweitert das Bild von Jahwe. Jahwe, der Gott Israels, wird in der deuteronomischen Theologie zum Gott des Universums, dessen Macht sich über die Grenzen Israels hinaus erstreckt. So wird auch der Ausschließlichkeitsanspruch universal. Er konkretisiert sich in der deuteronomischen Forderung nach ungeteilter Verehrung Jahwes, vgl. Dt 6,5. Eine solche umfassende, einheitliche Konzeption des Ausschließlichkeitsanspruchs, wie sie die deuteronomische Schultheologie entwirft, kennt die Volksfrömmigkeit nicht (284). Sie hat noch das alte Bild von Jahwe bewahrt und repräsentiert damit die Stufe der Landnahmezeit. Die naheliegende Zuwendung zu den ortsüblichen Praktiken für die Sicherung des täglichen Lebens, in welcher das Deuteronomium und die Propheten (vgl. Ez 8; Jer 7 und 44) einen Verrat am ursprünglichen Jahweglauben sehen, zeigt an, daß viele im Volke der Gefahr des Synkretismus erliegen (285). Durch den Synkretismus wird der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, der eine völlige Beschlagnahme des Volkes meint, vielfach entkräftet. Gegen diese allgemein verbreitete Erscheinung versucht die Religionspolemik anzukämpfen, die sich gegen alles Fremde und Befremdende wendet. Sie geschieht um der Erhaltung des eigenen Glaubens willen im Volke, das das eigentliche Schlachtfeld ausmacht (286).

Gegen die Gefahr des Synkretismus versucht auch die deuteronomische und prophetische Theologie anzugehen, da sie im Aschera-Kult und anderen ähnlichen Praktiken zu Recht eine Gefahr sieht. Immer wieder schärft sie die Gebote ein, die das gleiche Merkmal der Ausschließlichkeit tragen, wie die יְהוָה אֱלֹהֵינוּ-Idee. Nicht nur von ihrem Stil her, durch Formulierungen, die kein "wenn und aber" zulassen und nur unbedingten Gehorsam kennen, sondern auch durch ihren Inhalt kommt die Exklusivität des Gebotenen zum Ausdruck: "Du sollst nicht" Hier klingt die ganze Radikalität des Jahweglaubens an.

Prägnantestes Beispiel hierfür ist das erste Gebot des Dekalogs (vgl. Ex 20,2), welches den Anspruch Jahwes auf ausschließliche Verehrung enthält. Obgleich das erste Gebot das Alte Testament als Ganzes beherrscht (287), weil das alttestamentliche Reden

von Gott und vom Menschen das erste Gebot stets durchzuhalten versucht, ist der Exklusivitätsanspruch Jahwes nicht in dem Sinne zu deuten, daß das Alte Testament im Grunde nur Gesetz ist. Wie schon Hos 13,4 deutlich macht, enthält das erste Gebot zunächst die Zusage von Gottes Gegenwart, und erst auf Grund dieser Zusage die Forderung, fremde Gottheiten strikt auszuschließen (288). Die Zusage von Gottes Gegenwart bedeutet, daß Jahwe der einzige Helfer in der Not ist. Dieser Zuspruch ist von der geschichtlichen Erfahrung Israels her begründet. Wenn in der Dekalogeinteilung der Ton auf dieser göttlichen Zusage ruht, so bedeutet dies, daß die ihr folgende Forderung nicht "blinde Unterwerfung unter einen fremden Willen" verlangt, sondern die Autorität repräsentiert, die der Zuspruch beansprucht (289). Auch die übrigen "apodiktisch" formulierten Forderungen des Alten Testaments erscheinen wie ein Appell an das Herz und die Ehre jedes Israeliten, sich der Stellung eines "Bundespartners Gottes" würdig zu erweisen. Die Ausschließlichkeit der בְּרִית-Idee ist somit auch eine Eigenschaft der alttestamentlichen "apodiktischen Rechtssätze".

5. Ergebnis.

Zwischen dem "Bundesgedanken" und den alttestamentlichen "apodiktischen Rechtssätzen" gibt es also "Übergangslinien", die sich als gemeinsame Eigenschaften herausstellen lassen. Charakteristika der בְּרִית-Idee sind auch bei den sogenannten "apodiktischen Rechtssätzen" festzustellen. Darum muß man "Bund" und Gebot im Alten Testament als genuine Einheit sehen. Verheißung und Gesetz, Gnade und Gebot dürfen nicht als Gegensätze betrachtet werden. Dies ergibt sich bereits aus der alttestamentlichen Paraklese. Die Paraklese, die mit dem Gesetz nicht verwechselt werden darf, ist eine besondere Form der tröstenden und ermahnenden Anrede derer, die das Heilswort bereits empfangen haben (290). Die vor allem im Deuteronomium vorkommende Paraklese ist ihrer Form nach Predigt, Aufruf zum Gehorsam (291). Sie erinnert an die "Bundestreue Jahwes" und an die daraus resultierende Pflicht Israels, seinerseits die Satzungen und Ordnungen Jahwes zu halten. Anlie-

gen der Paraklese ist eine grundsätzliche Motivation der Gebote. Sie will zu einem "verständigen Gehorsam" aufrufen.

Dieses parakletische Gebots- und Rechtsverständnis ist nicht nur auf das Deuteronomium beschränkt, sondern begegnet später auch im Neuen Testament, was im neutestamentlichen Teil dieser Arbeit aufgezeigt werden soll. Es handelt sich hierbei um eine Form der Forderung, die - ohne den Forderungscharakter zu verlieren - übergeht in Ermahnung. Hierdurch entsteht der Schein des Nichtrechtlichen. Wie N. Lohfink im Hinblick auf Dt 5-11 zu Recht bemerkt, geht es hier um eine Haltung, die sich freien Menschen gegenüber weiß, und die diese Freiheit respektiert, sie nicht zwingen, sondern gewinnen möchte (292). Dieses Werben um die innere Zustimmung des Partners Israel zum göttlichen Anspruch hat seinen Rechtscharakter nicht verloren, sondern ist eine besondere Form der Rechtsdarbietung (293). Die parakletische Struktur darf die Verbindlichkeit nicht aushöhlen. Dementsprechend zeigt auch die Untersuchung von Dt 5-11, daß dieser Text sowohl autoritative Gebotsauflage, als auch werbende und mahnende Paraklese enthält (294). Nach Lohfink müssen wir damit rechnen, daß beide Haltungen - die gebietende und die ermahnende - zusammen existieren können und konnten. Der rechtliche Ursprung von Dt 5-11 ist in der Sprachgestalt der Paraklese nicht verloren gegangen. Gerade das parakletische Motivieren und Argumentieren, das Aufzeigen von Dankbarkeit und Liebe als Motiv für die Befolgung der Gebote - eine spezifisch theologische Motivation, die dem alten Israel nicht geläufig war -, das Bemühen um die rechte Haltung vor Jahwe in einem "verständigen Gehorsam" zeigen die deuteronomische Auffassung von "Bund", Gnade und Gebot. Wie die formgeschichtliche Untersuchung in der neueren Exegese gezeigt hat (295), war das "Gesetz" für Israel unlöslich mit dem Wissen um den "Bund" verbunden (296). Die Geschichte Israels ist jedoch von zwei in Spannung nebeneinander stehenden Aussagen gekennzeichnet, nämlich einerseits durch das Wissen um den aus freier Gnade von Jahwe mit Israel geschlossenen "Bund", andererseits durch die Erfahrung der von den Geboten ausgehenden Bedrohung. Das Vorhandensein von Geboten birgt die Gefahr ihrer Nichtbefolgung und damit die Mög-

lichkeit des "Bundesbruches" in sich, eine Versuchung, der Israel in seiner Geschichte oft erlegen ist. Insbesondere bei den Propheten wird diese Spannung eklatant, ja man könnte sogar von einem "Aufbrechen des Risses" sprechen, der sich in prophetischer Zeit vollzieht (297). Während das Deuteronomium glaubt, sich unter Hinweis auf die "Bundeszusage Jahwes" für das Einhalten der Gebote einsetzen zu müssen, sprechen die vorexilischen Gerichtspropheten vom Ende des "Bundes" (298). Und dennoch trägt auch der von Jer 31,31 ff. visionär gesehene "Neue Bund" manche Züge des alten "Bundes". So geht die Initiative zum "Bund" wiederum von Jahwe aus, der den "Neuen Bund" mit Israel schließt und gestaltet (299). Auch andere wesentliche Grundelemente des Sinaibundes sind auf die Neugestaltung des Gottesverhältnisses in der Heilszeit übertragen, so z.B. die Gehorsamsverpflichtung gegenüber der göttlichen Willenskundgebung und die in der "Bundesformel" zum Ausdruck kommende Erwählung des Volkes Israel. Auch im "Neuen Bund" gibt es ein "Gesetz", aber dieses "Gesetz" ist anderer Art als dasjenige des alten "Bundes". Die Forderung Gottes wird im "Neuen Bund" zu einer Gabe Gottes, "indem Gott sein Gesetz den Menschen ins Herz gibt und ihnen damit die Freiwilligkeit und Kraft eines freudigen Gehorsams schenkt" (300). Gerade durch diese Gabe, die in einer Umwandlung der Gehorsamspflicht in das Gehorsamsbedürfnis des eigenen Herzens besteht, erfährt das Gottesverhältnis im "Neuen Bund" eine Neugestaltung.

Das Vorhandensein eines "Bundesgesetzes" bedeutet jedoch keine "Vergesetzlichung" des "Bundes". Auch wenn das "Bundesgesetz" - wie erwähnt - dem "Bundesformular" erst allmählich zugewachsen ist, so kann die Verkehrung des Gemeinschaftsverhältnisses, welches mit בְּרִית bezeichnet wird, ins "Gesetzliche" nur dort geschehen, wo die Forderung als "Gesetz" verabsolutiert und zum Mittel des Zwanges gemacht wird. Dies ist in nachexilischer Zeit in der rabbinischen Theologie in der Form der alles beherrschenden Tora geschehen (301).

In einer Liebes- und Lebensgemeinschaft, wie es die בְּרִית Jahwe-Israel ist, kann aber der Zwang nicht im Vordergrund stehen, obgleich der Sollenscharakter nicht einmal beim reinen

Verheißungsbund, wie er uns im Abrahams-, Noah- und Davidbund begegnet, ganz ausgeschaltet werden kann, da sich aus der Ungleichheit der beiden Partner zumindest die Pflicht zu "bundes-treuem Verhalten" ergibt.

Dennoch gilt es zu bedenken, daß die קְרִית nur durch das freiwillige Ja der beiden Partner konstituiert wird. Darum dürfen die Gebote nicht als echte Zwangsmittel des einen Partners gegenüber dem anderen, sondern nur als Hilfe und Leitlinie für "bundesgemäßes Verhalten" aufgefaßt werden.

Für die Tatsache, daß die "Bundesforderungen" in diesem Sinne integrierender Bestandteil eines jeden "Bundesschlusses" sind, gibt es - wie erwähnt - genügend Beispiele aus dem Alten Orient (302). Im Alten Testament sind jedoch auch andere rechtlichen Bestimmungen anzutreffen, so z.B. die aus der heidnischen Umwelt übernommene Form der kasuistischen Rechtssätze. Diese werden in Israel als "profan" empfunden, denn sie regeln weltliche Angelegenheiten und lassen keinen Bezug zur jahwistischen Religion erkennen. Das Alte Testament ist sich aber, wie sich aus dem undifferenzierten Nebeneinander von "apodiktischen" und kasuistischen Rechtssätzen in den Texten der Heiligen Schrift leicht erkennen läßt, einer Dialektik dieser beiden Rechtsformen nicht bewußt. Zum Teil werden sie sogar miteinander vermischt (303). Der Israelit hat gelernt, sein Verhalten und seine Lebensführung an den lebensbestimmenden "Bundesforderungen Jahwes" auszurichten und zugleich die Regelung und Beilegung alltäglicher Rechtsstreitigkeiten dem Urteil des Torgerichts zu überlassen, welches kasuistische Rechtssätze mit Erfolg anwendet (304).

Zusammenfassung zum ERSTEN ABSCHNITT.

Ausgangspunkt für die vorliegende Erörterung des Stellenwertes der Rechtskategorie innerhalb des alttestamentlichen Glaubens war die auf A. Alt zurückgehende Unterscheidung eines "apodiktischen" und kasuistischen Rechts im Alten Testament. Das uns vor allem interessierende sogenannte "apodiktische"

Recht erwies sich in der an Alt sich anschließenden Diskussion als uneinheitlich und nicht genuin israelitisch. Es zerfiel in mehrere eigenständige Rechtsgattungen, die einen nichtjahwistischen Sitz im Leben, altorientalische Parallelen und höchstens einen sekundären Zusammenhang mit dem "Bundeskult" aufweisen. Dies hatte zur Folge, daß nunmehr ein Teil der Exegeten jeglichen Zusammenhang zwischen Recht und Religion bestritt. Dieser Gruppe stand eine andere Richtung gegenüber, die im Anschluß an die Thesen Alts oder unabhängig davon an der strengen Jahwebezogenheit und kultischen Relevanz des hier anstehenden Rechtsmaterials festhielt. Es wurden Begriffe wie "Privilegrecht Jahwes" oder "Gottesrecht" geprägt und verwendet. Da all diese Begriffe (hierzu ist auch der Begriff des "apodiktischen Rechts" zu zählen) scheinbar unbedacht Recht und Religion in sich vereinigen, beinhalten sie eine gewisse Problematik. Muß man aber von einer "Inkompatibilität" von Recht und Offenbarung ausgehen, oder gibt es doch die Möglichkeit einer Lösung dieses Problems ?

Zur Beantwortung dieser Frage muß der Stellenwert des Rechts innerhalb des alttestamentlichen Glaubens näherhin erörtert werden.

Ausgangspunkt hierfür sind die Ergebnisse der neueren exegetischen Forschung, die den Nachweis erbrachte, daß die "apodiktischen" Rechtsgattungen einen außerjahwistischen Sitz im Leben haben. Die sekundär erfolgte Stilisierung der meisten Prohibitive als Jahwerede signalisiert eine Auseinandersetzung des alttestamentlichen Glaubens mit den ihm begegnenden, das tägliche Leben bestimmenden Rechtselementen. Das Alte Testament will uns von der Heilsgeschichte Israels Zeugnis geben, und dabei ist es unerläßlich, daß es auch Fakten aus dem politischen, sozialen und kulturellen Leben berichtet. Dies hat zur Folge, daß die "in Israel erfolgte Rechtsbildung in das Licht des vom Alten Testament bezeugten Geschehens gestellt wird" (305). Wie sich aus den alttestamentlichen Texten ergibt, führt diese Auseinandersetzung zur Aufnahme bestimmter, aus der Umwelt stammenden Rechtsformen in den Bereich der Religion. Für die vorliegende Fragestellung nach dem Verhältnis

von Recht und Offenbarung in der Heiligen Schrift erscheint vor allem der hier sichtbar werdende Rezeptionsprozeß interessant. Was hat das leitende theologische Interesse, welches diese außerjähwistischen Elemente in die Bibel hineinzieht, als rezeptabel, was als nichtrezeptabel angesehen? Wo lag das Kriterium für die Aufnahme bzw. Ablehnung der sich bietenden Rechtsmaterialien? Erfuhren diese Elemente im Rezeptionsprozeß zugleich eine Interpretation bzw. eine Sinnwandlung?

Die nähere Untersuchung des gesamten alttestamentlichen Rezeptionsprozesses ergibt den Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, der sich vor allem im ersten Gebot des Dekalogs konkretisiert, als Kriterium für die Auswahl und Aufnahme bzw. Ablehnung der sich anbietenden Elemente. Der alte "Bund" sieht sich aufgrund der Ausschließlichkeitsforderung bei der Rezeption fremder Elemente zu einer strengen Auslese veranlaßt. Oft werden nur Bruchteile übernommen. Alles was auch nur im entferntesten der monotheistischen Jahwereligion entgegensteht, wie z.B. Rechtselemente, die eine Beziehung zur Magie oder zum Polytheismus aufweisen, wird entweder als nichtrezeptabel abgewiesen oder - wenn dies möglich ist - von solchen Tendenzen "gereinigt" und uminterpretiert. Auf diese Weise vermag der Jahweglaube das vielgestaltige Gut der religiösen Umwelt teils polemisch abzustoßen und teils umformend aufzunehmen.

Hier stellt sich nunmehr die Frage nach dem Wie dieser Interpretation. Was bedeutet es, wenn sich die Schrift solches Recht aneignet, wenn sie es zum Ausdruck der Offenbarung macht? Erhalten die rezipierten Elemente durch die Interpretation eine "theologische Relevanz" ?

Ein Rekurs zu den alttestamentlichen Texten, die "apodiktisches Recht" enthalten, zeigt, daß in zahlreichen Fällen ursprünglich sozial bedingte Rechtselemente in neue theologische Zusammenhänge hineingewachsen sind. So sind z.B. viele dieser Rechtssätze mit ethischen, theologischen und religiös-historischen Begründungen versehen worden, ein Phänomen, daß in der altorientalischen Literatur ohne Beispiel ist. Diese Rechtsbegründungen wollen die Beachtung eines Ge- und Verbots erleichtern und so zu einem "verständigen Gehorsam" führen.

Durch diese Begründungen werden die Rechtssätze mit den Grundlagen des Glaubens Israels verbunden. Die theologischen und heilsgeschichtlichen Begründungen verweisen auf das besondere Verhältnis Jahwes zu Israel und auf die daraus für Israel resultierende Pflicht zu Treue und Gehorsam.

Unabhängig von diesen theologischen Rechtsbegründungen wird in der exegetischen Forschung auch allgemein die Frage nach der Beziehung der "apodiktischen" Rechtsgattungen zur jahwistischen Religion erörtert. Dabei kommt die Mehrheit der Exegeten zu dem Ergebnis, daß das im Alten Testament anzutreffende "apodiktisch" formulierte Recht zwar einen außerjahwistischen Sitz im Leben hat, aber dennoch von einem "theologischen Fundament" her letztlich verstanden werden muß. Dieses "theologische Fundament" wird näherhin als die **בְּרִית** zwischen Jahwe und Israel beschrieben. Hier wird die Tendenz sichtbar, möglichst alle Rechtsformen in die **בְּרִית**-Idee zu integrieren. Damit erhebt sich aber die Frage, ob es so etwas wie "Übergangslinien" zwischen der **בְּרִית**-Idee und dem alttestamentlichen "apodiktischen Recht" gibt.

Die Untersuchung der Charakteristika der **בְּרִית**-Idee und des sogenannten "apodiktischen Rechts" zeigt, daß solche "Übergangslinien" tatsächlich existieren, und daß sie näherhin als gemeinsame Eigenschaften sich herausstellen lassen. Charakteristika der **בְּרִית**-Idee, wie z.B. die Einzigartigkeit der Bindung Jahwes im "Bund" oder die Ungleichheit der Partnerschaft Jahwe-Israel, die diese **בְּרִית** kennzeichnet, bzw. die Ausschließlichkeit der **בְּרִית**-Idee lassen sich auch bezüglich der "apodiktisch" formulierten Rechtssätze feststellen. Darum dürfen "Bund" und Gebot nicht als Gegensätze betrachtet werden. Darauf weist das vor allem im Deuteronomium begegnende parakletische Gebots- und Rechtsverständnis hin. Bei dieser Paraklese handelt es sich um Rechtssätze, die - ohne den Forderungscharakter zu verlieren - übergehen in Ermahnung. Ihr Anliegen ist eine grundsätzliche Motivation der Gebote. Diese besondere Form der Rechtsdarbietung respektiert die Freiheit des Menschen, wirbt aber zugleich um seine innere Zustimmung zu den Geboten Jahwes. Diese Paraklese zeigt, daß

der Zwang hier keinesfalls im Vordergrund steht, daß aber von der Ungleichheit der beiden Partner und von dem Voraus der Heilstaten Jahwes her ein Sollenscharakter zumindest in Form einer Pflicht zu "bundestreuem Verhalten" impliziert wird.

Die Untersuchung hat gezeigt, daß es im Alten Testament kein einheitliches "theologisches Recht" gibt; es werden auch kaum eindeutige Aussagen über den Rechtsbegriff oder das Recht überhaupt sowie über sein Verhältnis zur Offenbarung gemacht. Was wir aus dem Alten Testament stattdessen lernen können, ist, daß es in der Schrift verschiedene Interpretationsweisen von "Recht" gibt. So lernen wir z.B. aus der Diskussion um das "apodiktische Recht", daß es im Alten Testament Rechtssätze gibt, die trotz ihres außerjähwistischen Ursprungs eine unbedingte Jahwebezogenheit erkennen lassen, die auf eine entsprechende Umwandlung und jähwistischen Interpretation dieser rezipierten Rechtssätze zurückzuführen ist. Aus der Diskussion um die Bedeutung der alttestamentlichen דְּרִיט lernen wir, daß eine ursprünglich aus dem rechtlichen und damit außerjähwistischen Bereich stammende Institution bzw. Idee an die zentralste Stelle alttestamentlicher Offenbarung gerückt werden kann.

Dieses Ergebnis zeigt, daß es in Israel schon immer eine besondere Beziehung zwischen Recht und Religion gegeben hat. Die Besonderheit dieser Beziehung entspringt aus der Besonderheit des Jahweglaubens, die alttestamentlich als "Jahwefurcht" bezeichnet wird (306).

Diese besondere Beziehung zwischen Recht und Offenbarung, die im Alten Testament anzutreffen ist, führt konsequenterweise zur Frage nach dem Stellenwert der Rechtskategorie im Neuen Testament.

ZWEITER ABSCHNITT

ZUM STELLENWERT DER RECHTSKATEGORIE INNERHALB DER NEU- TESTAMENTLICHEN OFFENBARUNG

Erstes Kapitel

Zu den Anfängen christlicher Theologie

1. Die Fragestellung

Im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Offenbarung erscheint die Beschäftigung mit der Frage, welche Interpretamente und theologischen Modelle am Anfang christlicher Theologie gestanden haben, unumgänglich. Es geht hier darum, das Verhältnis zwischen der Offenbarung und der Artikulation des Offenbarungsempfangs durch den christlichen Glauben näher zu bestimmen. Wir begegnen ja im Neuen Testament einer Theologie, die die Menschwerdung Gottes und die Ereignisse um Jesus Christus bereits reflektiert hat. Fragt man aber nach den Vorstellungsmodellen, die der urchristliche Glaube zur Hand genommen hat, um die gnadenhafte Selbstererschließung Gottes an die Menschen darzustellen, so stößt man auf ein vielfach umstrittenes Problem der neueren Theologie.

2. Ausgangspunkt der Diskussion: Die These E. Käsemanns von der Apokalyptik als der "Mutter aller christlichen Theologie".

Ausgangspunkt der Diskussion ist die von E. Käsemann aufgestellte These, daß die "Apokalyptik als die Mutter aller christlichen Theologie" anzusehen ist (1).

Erst durch den Beitrag Käsemanns ist die Problematik dieses Themas ganz sichtbar geworden. Für Käsemann ist die Apokalyptik "die Mutter aller christlichen Theologie, weil man die

Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann" (2). Zu diesem Ergebnis kommt Käsemann, nachdem er zunächst zugibt, daß die Anfänge der nachösterlichen Christenheit und ihrer Theologie im Verborgenen liegen (3). Käsemann betont zu Recht, daß man zur Klärung dieser Frage zunächst einen Zugang zur Mitte der gesuchten Geschichte und Theologie finden muß (4). Käsemann sucht diesen Zugang über formgeschichtliche Beobachtungen zum Matthäusevangelium (5). Es handelt sich dabei um den Versuch einer Rekonstruktion, wie der Autor bekennt.

2.1 Begründung des gewählten Ansatzes. Zu den historischen Voraussetzungen des Problems.

Käsemann geht zunächst von der These aus, daß die "unseren Evangelien vorausliegende Geschichte von stärksten theologischen Spannungen erfüllt gewesen ist", ja "geradezu so etwas wie eine konfessionelle Auseinandersetzung gekannt hat" (6), die sich z.B. in Mt 23,8-10 zu einer Kontroverse zwischen Pneumatikern und den Vertretern einer judaistischen Gemeindeverfassung verdichtet: "Ihr aber laßt euch nicht Rabbi nennen. Denn einer ist euer Lehrer. Ihr aber seid alle Brüder. Auch Vater sollt ihr euch nicht nennen auf Erden. Denn einer ist euer Vater, der im Himmel. Und nicht sollt ihr euch Meister nennen lassen. Denn einer ist euer Meister, der Christus". Offenbar wird hier gegen eine sich eben in der Weise eines christlichen Rabbimates bildende Gemeindeordnung polemisiert. Die gleiche Auseinandersetzung spiegelt sich auch in Mt 5,17-20 wider, wo die Befolgung der gesamten Tora bis hin zum letzten Jota angeordnet wird.

Der von Käsemann als konfessionell bezeichnete Streit in der Urchristenheit vollzieht sich zwischen nachösterlichen "Enthusiasten" und "Gesetzestreuern". Die älteste Christenheit wird jedoch nicht durch den Enthusiasmus als solchen, sondern durch dessen verschiedene theologische Ausprägung entzweit. Während die "Gesetzestreuern" in der Kontinuität jüdischer Hoffnungen verharren und die "Heidenmission" als Gottes eigenes eschatologisches Werk erwarten und daher einen menschlichen

Vorgriff als Einbruch in Gott Vorbehaltenes ablehnen, verstehen ihre Gegner die Heidenmission als "eschatologisches Wahrzeichen für das seit Ostern und der Geistbegabung der Gemeinde angebrochene Ende der Welt", welches durch Gottes eigenes Handeln eingeleitet worden ist (7). Beide Gruppen werden durch ihre Theologie geprägt. Die jeweiligen Anhänger werden nach Käsemann durch "Sätze heiligen Rechts" an den eingeschlagenen Weg gebunden, ja man schreckt in der gegenseitigen Polemik auch vor der Anwendung "heiligen Rechts" nicht zurück (8).

Käsemann postuliert in der Nachfolge der alttestamentlichen Propheten stehende Gemeinden im palästinisch-syrischen Grenzraum, die eine Gemeindeordnung besitzen und Trägerinnen des nachösterlich-judenchristlichen Enthusiasmus sind (9). Die prophetisch geleiteten Gemeinden betrachten den Geistbesitz als Unterpfand der bevorstehenden Parusie. Daraus folgert Käsemann, daß Enthusiasmus und apokalyptische Theologie sich in solchen Gemeinden vereinen.

2.2 Veranschaulichung dieses "Ergebnisses".

2.21 Analyse bestimmter Formen.

Als charakteristischste Verkündigungsform sieht Käsemann die "Sätze heiligen Rechts" an, die das Schema eines "eschatologischen ius talionis" haben (10). Solche "Sätze heiligen Rechts" sind seiner Ansicht nach typisch für Matthäus, der - ohne Nomist zu sein - an Gesetzesfragen besonders interessiert ist; Matthäus verbindet Evangelium und Gottesgesetz aufs engste. Der Verfasser des ersten Evangeliums hat sich nach Käsemann des Schemas der "Sätze heiligen Rechts" bedient; es läßt sich jedoch bereits bei ihm eine gewisse Auflösung dieser Stilform feststellen. Als Beispiel hierfür zitiert Käsemann Mt 19,28 f.: "Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr mir gefolgt seid, werdet bei der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn sich setzen wird auf den Thron seiner Herrlichkeit, auch selber sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels. Und jeder, der verließ Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kin-

der oder Äcker oder Häuser um meines Namens willen, wird es vielfältig nehmen und ewiges Leben ererben".

Den gleichen Auflösungsprozeß der Stilform können wir nach Käsemann in Mt 10,42 beobachten, der eine Variation des vorhergehenden Verses 41 darstellt: "Und wer einen von diesen Kleinen im Namen eines Jüngers auch nur mit einem Becher kalten Wassers trinkt, wahrlich, ich sage euch: Gewiß soll er seinen Lohn nicht verlieren". Noch weiter entfernt sich von der Stilform des "eschatologischen Rechtssatzes" Mt 10,13 f., ein Spruch, in welchem ebenfalls von der Aufnahme des Missionars die Rede ist. Da Matthäus, wie die Beispiele zeigen, solche Situationen und die damit verbundene Redeweise voraussetzt, kann er nach Käsemann nicht als der eigentliche Autor jener "Sätze heiligen Rechts" angesehen werden (11).

Die prophetische Verkündigung des nachösterlichen Enthusiasmus wird aber auch durch andere Formen bestimmt, z.B. durch feste Redensarten wie Weherufe, Gerichtsandrohungen, Hymnen und "Überwindersprüche" oder aber durch den Rückverweis auf die alttestamentliche Geschichte. Die Aufnahme spätjüdischer Tradition bringt es dabei mit sich, daß das Alte Testament selber apokalyptisch gedeutet wird. Zu den prophetischen Verkündigungsformen gehören weiterhin Fluch und Makarismus (12). Käsemann erklärt die Variationsbreite der prophetischen Redeformen aus der vielfältigen Funktion der urchristlichen Prophetie. Dieser schreibt er insbesondere die Leitung der Gemeinden zu.

2.22 Untersuchung inhaltlicher Schwerpunkte der prophetischen Verkündigung.

Zu den inhaltlichen Schwerpunkten der prophetischen Verkündigung zählt Käsemann die Ausübung der Paraklese (13). Der urchristlichen Prophetie obliegt es zu mahnen und zu warnen, aber auch zu trösten, zu verheißeln und die Jünger Jesu zum Gehorsam aufzurufen, indem sie an das Jüngste Gericht erinnert. Zugleich will sie unter Hinweis auf die erfahrenen Heilstaten

Gottes die Jünger zu Dankbarkeit und Freude veranlassen.

Diese Paraklese ist nach Käsemann in der nachösterlichen Gemeinde zunächst apokalyptisch begründet worden, was insbesondere in der Umwandlung übernommenen Sprichwortgutes sichtbar wird. Käsemann bringt hierfür nicht nur zahlreiche Beispiele, sondern streicht auch allgemein die Bedeutung der Apokalyptik für die Urchristenheit heraus.

Jesu Predigt wird nach Käsemann, obgleich sie von der apokalyptisch bestimmten Täuferbotschaft ausgeht, nicht konstitutiv durch die Apokalyptik geprägt, sondern sie verkündigt die Unmittelbarkeit des nahen Gottes. Die Urgemeinde antwortet aber auf die Predigt Jesu apokalyptisch und löst sie dadurch in gewisser Weise ab. Hierzu wird die Urgemeinde durch das Osterereignis und den Geistempfang veranlaßt. Als Beweis für die Apokalyptik der nachösterlichen Gemeinde zitiert Käsemann das von ihm aufgewiesene Phänomen der "Sätze eines eschatologischen ius talionis". Von hier aus ergibt sich für Käsemann die bereits erwähnte These, daß "die Apokalyptik die Mutter aller christlichen Theologie ist" (14).

Käsemann rechnet selbst damit, daß man diese These eventuell bestreiten und Jesus stärker mit dem Beginn der christlichen Theologie verknüpfen wird, als ihm dies berechtigt erscheint. Selbst in diesem Fall würde man jedoch seiner Ansicht nach in der nachösterlichen Apokalyptik einen theologisch neuen Anfang erblicken müssen.

Die These Käsemanns, daß die Apokalyptik als eigentlicher Anfang urchristlicher Theologie aufzufassen ist, löst in der Folgezeit eine heftige Diskussion um den Ursprung christlicher Theologie aus.

3. Zur Diskussion um die These Käsemanns.

Die Diskussion wird hauptsächlich durch drei Einwände bestimmt, die die Schwäche der Käsemannschen Position aufzeigen.

3.1 Haupteinwand: Mangelnde Berücksichtigung des Glaubens an Jesus.

Der Haupteinwand richtet sich gegen die mangelnde Berücksichtigung des Glaubens an Jesus und dessen konstitutive Bedeutung für die urchristliche Theologie in der Konzeption Käsemanns.

3.1.1 Eine "durch den Glauben an Jesus modifizierte Apokalyptik" am Anfang christlicher Theologie?

Ogbleich der Apokalyptik und ebenso dem urchristlichen Enthusiasmus selbstverständlich nicht jegliche Bedeutung für die Entstehung christlicher Theologie abgesprochen wird, wird in der kritischen Diskussion immer wieder hervorgehoben, daß nicht der Eindruck entstehen darf, als seien diese beiden Motive an sich konstitutiv für die Anfänge christlicher Theologie. Nach Ebeling erscheint es erforderlich, zumindest von einer "durch den Glauben an Jesus modifizierten Apokalyptik" am Anfang christlicher Theologie zu sprechen (15).

Die theologische Schlüsselstellung, die die Apokalyptik bei Käsemann einnimmt, wirkt bedenklich, da sie gleichsam als Garant für die Erhaltung des rechten und Abwehr des falschen Enthusiasmus fungiert, und von vornherein mit der Christusbotschaft selbst in eins gesetzt wird. Darum übersieht Käsemann die Problematik einer Bindung des Evangeliums und der Christologie an die Apokalyptik, da für ihn im Urchristentum die Christologie als solche apokalyptisch war, und mit Apokalyptik deshalb eo ipso immer schon apokalyptische Christologie gemeint ist. Ogbleich die Anfänge der Christologie sich in der Tat in apokalyptischer Denkweise vollziehen, kann hier nicht von einer selbstverständlichen Identität die Rede sein (16). Die von Käsemann erwähnten apokalyptischen Interpretamente des Christusglaubens, wie "Thronbesteigung Gottes und seines Christus als des eschatologischen Menschensohnes", "Erweis der Gerechtigkeit Gottes" und ähnliche Formeln können zwar in bestimmter Hinsicht notwendige Interpretamente des Christusglaubens sein, vermögen aber nicht das rechte Verständnis dieses Christusglaubens sicherzustellen.

Schon die Geschichte der Urchristenheit zeigt, daß die von der Apokalyptik bereitgestellte Wirklichkeitsinterpretation nur begrenzt und nicht auf Dauer die Sprache der Christologie bestimmen konnte (17).

3.12 Ist der Glaube an das "in Jesus zur Sprache gekommene Wort Gottes" bleibender Ursprung christlicher Theologie?

Der gleiche Vorwurf einer ungenügenden Berücksichtigung der Person Jesu in der Frage nach den Anfängen christlicher Theologie findet sich auch bei E. Fuchs. Fuchs stellt die These auf, daß der Glaube an die Zeit Jesu als Quelle der Offenbarung Gottes bzw. an das in Jesus zur Sprache gekommene Wort Gottes der Ursprung einer an Jesus festhaltenden Selbstbesinnung ist, und dies heißt der bleibende Ursprung der Theologie (18). Damit rückt Fuchs die Person Jesu, seine Predigt und sein Wirken in den Mittelpunkt aller Überlegungen über den Ursprung christlicher Theologie.

Fuchs wirft Käsemann vor, sich in einem ideengeschichtlichen Rahmen verfangen zu haben, der ihn die eschatologische Offenbarung als apokalyptische Existenzweise ansetzen läßt. Fuchs zeigt die Gefahr auf, die bei einer apokalyptischen Osterauffassung darin besteht, daß Jesus zu einer "apokalyptischen Figur" degradiert wird und nicht mehr im Mittelpunkt des Glaubens steht.

3.13 Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn im Mittelpunkt urchristlicher Theologie?

In der Diskussion wird zu Recht betont, daß im Mittelpunkt urchristlicher Theologie die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn steht (19). Die Verkündigung eines Gekreuzigten als Herrn und Gesalbten Gottes widerspricht aber der apokalyptischen Vorstellung vom Messias. Darum kann die urchristliche Verkündigung kaum auf jüdische Messiasvorstellungen zurückgreifen, obgleich die alttestamentlichen Schriften und alttestamentlich-jüdische Redewendungen bei der Formulierung der Frohbotschaft hinzugezogen werden. Man kann daher weder die jüdische noch die

urchristliche Apokalyptik als Ursprung christlicher Theologie betrachten. Nach E. Lohse ist dieser vielmehr im urchristlichen Kerygma zu sehen; die These Käsemanns ist daher nicht haltbar (20). Dies ergibt sich bereits aus den ältesten Sätzen christlicher Verkündigung und dem Bekenntnis der ersten Gemeinden. Ursprung und Mitte der christlichen Theologie liegt im Wort vom Kreuz. Nach Lohse ist die Entstehung der Evangelien primär auf das Kerygma der hellenistischen Gemeinde und nicht auf apokalyptische Voraussetzungen zurückzuführen (21).

3.2 Zur Tendenz, die Apokalyptik zu eliminieren oder ihr zumindest Zweitrangigkeit beizumessen.

In der Diskussion um den Stellenwert der Apokalyptik innerhalb des Urchristentums macht sich die Tendenz bemerkbar, die Apokalyptik entweder aus dem Entstehungsbereich urchristlicher Theologie völlig zu eliminieren oder ihr zumindest eine zweitrangige Rolle zuzusprechen.

3.21 Die apokalyptische Terminologie als ungeeignete Ausdrucksweise der Offenbarung.

Während Käsemann religionshistorisch argumentiert und durch Klärung der Frage nach dem Zeitpunkt der Entstehung urchristlicher Apokalyptik die eigene These von der "Apokalyptik als Mutter aller christlichen Theologie" zu untermauern versucht (22), hebt Fuchs anhand des neutestamentlichen Wunderbegriffs hervor, daß Theologie und Apokalyptik gar nicht aufeinander angewiesen sind, sondern daß vielmehr eine Angewiesenheit zwischen Theologie und Ontologie festzustellen ist (23). Die apokalyptische Terminologie ist nach Fuchs als Ausdrucksweise der Offenbarung ungeeignet, da sie nur mit irreelen, literarischen Wundergeschehen operiert (24).

3.22 Ursprung christlicher Theologie in der "präsentischen Eschatologie" ?

In der Diskussion wird von Bultmann die Auffassung vertreten, daß der Ursprung christlicher Theologie in der "präsentischen Eschatologie" zu suchen ist.

Der Unterschied zwischen Apokalyptik und Eschatologie ist nach Bultmann in einer je anderen Auffassung vom Endgeschehen zu sehen. Während die Eschatologie die Vorstellung vom Ende der Welt ist, die als solche kein konkretes Bild vom Endgeschehen zu enthalten braucht und auch das Ende nicht chronologisch fixiert, handelt es sich bei der Apokalyptik lediglich um eine bestimmte Konkretisierung der eschatologischen Vorstellung. Charakteristisch für die Apokalyptik sind geradewegs lebhaft umschriebene Bilder vom Endgeschehen, ja sie fixiert sogar das Ende chronologisch (25). Im Hinblick auf diese Unterschiede darf man nach Bultmann nicht wie Käsemann die urchristliche eschatologische Erwartung als Naherwartung verstehen und daraufhin die Apokalyptik zur "Mutter der christlichen Theologie" erklären, obgleich diese - und hier widerspricht Bultmann erneut Käsemann - schon bei Jesus eine wesentliche Rolle gespielt hat. Es kann ja nicht bezweifelt werden, daß Jesus mit dem unmittelbaren Bevorstehen des Hereinbrechens der Basileia gerechnet hat.

Unter Berufung auf Paulus und Johannes unterscheidet Bultmann zwischen "futurischer" und "präsentischer" Eschatologie (26). Da das Ende der Welt nunmehr in Jesus Christus Gegenwart geworden ist - und zwar unabhängig vom Endgeschehen, welches die Apokalyptik erwartet, und sich immer wieder in der Verkündigung als jeweils sich ereignendes Endgeschehen vollzieht (vgl. 2 Kor 6,2; Joh 5,24), in das alle hineingezogen werden, die an die Verkündigung glauben -, kann Bultmann den Ursprung christlicher Theologie im Gegensatz zu Käsemann nur in der "präsentischen Eschatologie" sehen (27).

3.23 Zweitrangige Bedeutung der Apokalyptik für die Anfänge christlicher Theologie ?

Während Bultmann der Apokalyptik jegliche Funktion bei der Entstehung christlicher Theologie zugunsten der Eschatologie abspricht, finden sich in der neueren Literatur Ansätze, die der Apokalyptik wiederum - allerdings nur zweitrangige - Bedeutung im Kristallisationsprozeß christlicher Theologie beimessen.

3.231 Apokalyptische Terminologie als Aussagemittel für die Explikation christlicher Hoffnung.

In der Frage nach den Grundlagen paulinischer Theologie und dem Verhältnis des Völkerapostels zur Apokalyptik kommt J. Becker, der die Anfänge einer christlichen Apokalyptik bereits früh ansetzt, zum Ergebnis, daß die apokalyptischen Ausführungen des Paulus in der hellenistischen Gemeinde verwurzelt sind (28). Das apokalyptische Traditionsgut (vgl. z.B. Röm 2,1-11) und die Vorstellung von der Naherwartung (vgl. 1 Thess 1,9 f.) sind ihm vorgegeben. Apokalyptische Vorstellungen bilden jedoch bei Paulus kein selbständiges Thema. Kosmologisch-apokalyptische Aussagen sind in den meisten Fällen parakletisch-ekklesiologisch verengt (29). Paulus entfremdet apokalyptische Motive ihrem Ursprung, um sie als Aussagemittel für die Explikation christlicher Hoffnung zu verwenden. Paulus ist somit nach Becker kein Apokalyptiker, sondern "der Theologe der präsentischen Rechtfertigung, aus der er die Zukunft erschließt" (30). Paulus übt Kritik an der Apokalyptik indem er einen "anthropologischen Auslegungskanon" an den apokalyptischen Traditionsstoff anlegt. Die allzu menschlichen Vorstellungen der Apokalyptik sollten darum aufgegeben werden, da Gott der alleinige Herr der Zukunft ist.

3.232 Entfaltung der Endzeiterwartung in der urchristlichen Verkündigung als Ort apokalyptischer Terminologie.

Der Diskussion um die Thesen Käsemanns verdanken wir es, daß wir nunmehr Ort und Stellenwert der Apokalyptik innerhalb der

urchristlichen Theologie ziemlich präzise ausmachen können. Hierzu hat insbesondere die Erkenntnis beigetragen, daß das Aufkommen apokalyptischer Vorstellungen im Urchristentum mit der Parusieverzögerung eng zusammenhängt. Gerade die Darstellung des Inhalts christlicher Hoffnung, die im Urchristentum mit der Parusieerwartung gleichzusetzen ist, erfordert die Heranziehung apokalyptischer Vorstellungen. Die Sprache der Apokalyptik hat ihren Platz somit in der urchristlichen Verkündigung bei der Entfaltung der Endzeiterwartung; apokalyptische Vorstellungen dienen hier der Verkündigung eschatologischer Hoffnung. Im Mittelpunkt steht aber die christologische Aussage (31). Es ist durchweg eine Unterordnung der apokalyptischen Überlieferung und Sprache unter die Christologie festzustellen. So ist z.B. in der sogenannten synoptischen Apokalypse von Mk 13 die Darstellung der endzeitlichen Ereignisse von christologischen Aussagen umrahmt; Christologie und Eschatologie sind hier verbunden. Damit ist ein Kriterium für die Verwendung apokalyptischer Tradition gewonnen. In der Johannesapokalypse sind Gottesherrschaft und Christologie miteinander verbunden (32). Die Fülle der apokalyptischen Bilder ist auch in der Geheimen Offenbarung von christologischen Bekenntnissen umklammert und der Christusbotschaft dienstbar gemacht (33).

Während die Endzeiterwartung des Judentums apokalyptisch geprägt ist, wird somit die christliche Eschatologie von der Christologie beherrscht (34). Die christliche Botschaft kann auch ohne die Sprache der Apokalyptik auskommen, zieht aber diese hilfsweise zur Entfaltung christlicher Hoffnung heran. Hierbei erfährt die apokalyptische Sprache eine Gehaltsänderung, indem sie nunmehr auf Christus bezogen wird.

3.3 Zum Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb der Relation Apokalyptik - Christentum.

Der Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb der Relation Apokalyptik - Christentum ist umstritten.

3.31 Zur Existenzberechtigung der Rechtskategorie im Neuen Testament.

Angesichts der Menschwerdung Gottes wird der Rechtskategorie zum Teil die Existenzberechtigung innerhalb der urchristlichen Theologie abgesprochen. Dieser radikale, von E. Fuchs vertretene Standpunkt entspringt einem sehr absoluten Gottesverständnis. Fuchs, der Käsemann mangelnde Erörterung des neutestamentlichen Gottesverständnisses vorwirft, vertritt die These, daß von Jesus her alle Formen, so z.B. auch Käsemanns "Sätze heiligen Rechts", in ihrer Bedeutung abgeschwächt werden. Die Offenbarung Gottes in Jesus übersteigt nach Fuchs alles Recht, läßt es höchstens als Notrecht zu (35). Fuchs wirft Käsemann vor, daß dieser von einem "stilistischen apokalyptischen Idealstil" ausgeht, von einem "zu postulierenden apokalyptischen Grundsatz heiligen Rechts", der in der Schrift nicht anzutreffen ist. Fuchs bezweifelt, ob die neuen christlichen Sätze, die sich von ihren jüdischen Vorbildern unterscheiden, wirklich Rechtssätze sind (36).

Hier wäre jedoch an Fuchs die kritische Frage zu richten, weshalb die Offenbarung in Jesus Christus notwendigerweise alles Recht verdrängen oder höchstens als Notrecht zulassen soll. Steht die von Fuchs aufgestellte Behauptung, daß die Offenbarung an das Gesetz anknüpft, hierzu nicht im Widerspruch (37) ? Sollte nicht vielmehr auch die Möglichkeit einer Indienstnahme der Rechtskategorie durch die Offenbarung in Betracht gezogen werden? Vom neutestamentlichen Gottesverständnis her erscheint eine solche Möglichkeit zumindest nicht ausgeschlossen, denn Jesus hat die Gültigkeit der Tora niemals bestritten, vgl. Mt 5,17.

3.32 Zur neutestamentlichen Gesetzesproblematik.

Andererseits läßt sich nicht bestreiten, daß im Neuen Testament allenthalben eine Gesetzesproblematik begegnet, die sich aus dem schwierigen und problemgeladenen Verhältnis der jungen Christengemeinden zum Judentum und seinen Einrichtungen ergibt.

Strittig ist allerdings der Zeitpunkt, zu dem diese Gesetzesproblematik beginnt.

3.321 Beginn der Gesetzesproblematik erst in den Anfängen der Heidenmission?

Einerseits wird behauptet, daß die Gesetzesproblematik erst mit Beginn der Heidenmission aufkommt. Für Käsemann ist sie erst durch die Erfolge in der Heidenmission und nicht durch die Predigt Jesu entstanden (38). Eine Toraverschärfung sieht Käsemann nur darin, daß die Christengemeinde das Liebesgebot als sachliche Mitte des Alten Testaments ansieht und auf diese Weise das alttestamentliche Gesetz radikalisiert (39). Die Tora als solche ist der Urgemeinde nie problematisch geworden. Eine solche Problematisierung hätte nach Käsemann nur Mißerfolge in der jüdischen Mission und eine Erschütterung und Infragestellung des Selbstverständnissesanspruchs des "messianischen Gottesvolkes" gezeitigt.

3.322 Geht der Konflikt mit der Tora auf die Predigt Jesu zurück?

Andererseits wird dagegen zu Recht eingewendet, daß der Konflikt mit der Tora wohl schon auf die Predigt Jesu zurückgeht (40). Dies zeigen die Antithesen der Bergpredigt, "Kampfworte" wie Mt 23,16-19. 23 f. 25 f.; Mk 3,4 und Streitgespräche wie Mk 2,15-17. 23-28; 3,1-5; 7,1-23 an, die uns zwar als Gemeindebildung überliefert sind, jedoch eine auf Jesus selbst zurückführende Tradition bewahrt haben (41).

3.4 Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse.

Aus der Diskussion um die Thesen Käsemanns ergibt sich, daß der Apokalyptik für die urchristliche Theologie eine hohe Bedeutung zukommt. Sie darf daher im folgenden nicht unberücksichtigt bleiben. Zahlreiche begründete Einwände gestatten es jedoch nicht, sie als den alleinigen Ursprung christlicher

Theologie zu betrachten.

Wie aus der Diskussion sichtbar wird, stellt die Apokalyptik keine Zentralkategorie für die Umschreibung christlicher Heilswirklichkeit dar. Apokalyptische Terminologie wird im Urchristentum nur hilfsweise zur Explikation christlicher Hoffnung und zur Entfaltung der Endzeiterwartung herangezogen; dies wird insbesondere anhand der Briefe des Apostels Paulus deutlich. Zum Teil wird darum von einigen Exegeten der Versuch gemacht, die Apokalyptik aus der Diskussion um die Anfänge christlicher Theologie völlig zu eliminieren. Stattdessen wird eine entsprechende Berücksichtigung der Person Jesu und des Glaubens an Jesus gefordert. Es wird zu Recht hervorgehoben, daß im Mittelpunkt urchristlicher Theologie die Verkündigung des gekreuzigten und auferstandenen Herrn steht. Die Verkündigung eines Gekreuzigten als Herrn und Gesalbten Gottes widerspricht aber der apokalyptischen Vorstellung vom Messias. Man kann darum weder die jüdische noch die urchristliche Apokalyptik als Ursprung christlicher Theologie betrachten. Doch wirft die mit der Apokalyptik wieder aufgekommene Gesetzesproblematik, die durch die Parusieverzögerung und die Erfolge in der Heidenmission noch verstärkt wird, die Frage nach dem Stellenwert der Rechtskategorie im Urchristentum auf.

4. Zum Stellenwert der Rechtskategorie in der frühesten urchristlichen Literatur.

Wie das Neue Testament bezeugt, sehen die Kreise um Paulus, aber auch die Gemeinde des Matthäus sich immer mehr mit der Frage konfrontiert, ob angesichts der Wirklichkeit der Erlösung durch Jesus Christus die mosaische Tora noch Gültigkeit beanspruchen kann. Der urchristliche Glaube muß sich mit der Frage nach dem Verhältnis der Offenbarung in Jesus Christus zur mosaischen Tora - damit aber auch zum Recht als solchen - auseinandersetzen.

Bei der Suche nach neutestamentlichen Aussagen, die uns eine Antwort darauf geben könnten, wie diese Kreise das Problem

gelöst haben, stoßen wir vor allem in der paulinischen Theologie - auf die sich im folgenden die Untersuchung in der Hauptsache beschränken wird, da man annehmen kann, daß in der übrigen neutestamentlichen Literatur die Dinge ähnlich liegen - auf Begriffe, die offenbar der Rechtssprache angehören, hier jedoch eine theologische Aussage beinhalten.

Wie ist es dazu gekommen? Welchen Stellenwert nehmen solche Begriffe in der paulinischen Theologie ein? Inwieweit versinnbildlichen Begriffe wie δικαιοσύνη θεοῦ oder die in der Tafterminologie von 2 Kor 1,21 f. anzutreffenden Ausdrücke βεβαλιῶν, χρίειν, σφραγίζειν, δοῦν τὸν ἑρρα-βῶνα τοῦ πνεύματος, die hier beispielhaft herangezogen werden sollen, die paulinische Vorstellung vom Heilsereignis in Jesus Christus? Welche Aussage machen diese Begriffe nach ihrer Indienstnahme durch den christlichen Glauben über das Verhältnis von Recht und Offenbarung im Neuen Testament?

4.1 Zum Verständnis des paulinischen Begriffes der Gottesgerechtigkeit.

4.11 Zur neueren Diskussion in der protestantischen Forschung.

Das Verständnis des paulinischen Begriffes der Gottesgerechtigkeit und der damit zusammenhängenden Rechtfertigungslehre (42) ist bislang vor allem in der protestantischen Forschung Thema der neueren Diskussion gewesen.

Erwähnenswert erscheint hierbei der Standpunkt A. Schlatters, der unter Rückgriff auf das Alte Testament den Aspekt des Rechts sowie des im Rahmen des heilsgeschichtlichen Denkens entwickelten Verständnisses der Gottesgerechtigkeit als schöpferische Tat Gottes betont (43).

Die zwischen Bultmann und Käsemann aufgekommene Kontroverse, ob man der Gottesgerechtigkeit im Sinne des Apostels mehr den Charakter der Gabe (Bultmann) oder denjenigen der Machtausübung Gottes zuzusprechen hat, endet in der neueren Forschung mit einem Kompromiß : sowohl der Gabe- als auch der Machtcharakter

werden nunmehr für das rechte Verständnis des paulinischen Gerechtigkeitsbegriffs als unentbehrlich erkannt (44). Dieser doppelte Aspekt der paulinischen Gottesgerechtigkeit wird besonders anhand von Röm 10,3 deutlich. Die Textanalyse zeigt, daß hier einerseits jene Gerechtigkeit angesprochen wird, die der Mensch als geschenkte Gerechtigkeit Gott verdankt (vgl. Röm 3,24), andererseits aber die Gerechtigkeit Gottes in 10,3 auch als Macht zu verstehen ist (45). Gottes Gerechtigkeit meint im Römerbrief jene Gabe Gottes, die sich wesentlich in ihrem Machtcharakter manifestiert (46). Wie in der Diskussion deutlich geworden ist, ist die Gerechtigkeit als Gabe ihrer Natur nach zugleich auch Aufgabe (47). Obgleich Gabe, wird die Gerechtigkeit vom Glaubenden gefordert (vgl. Röm 6,19). Der Gehorsam gegenüber Gott erfordert die ständige Bewahrung der geschenkten Gerechtigkeit, d.h. die Gerechtigkeit hat nur dann den Charakter der Gabe, wenn sie zugleich als Aufgabe verstanden wird (48).

Die hier angedeutete Vielfältigkeit und der Inhaltsreichtum des Begriffs lassen erkennen, daß wir es keineswegs mit einem einlinig festgelegten Terminus zu tun haben (49). "Gott als der hinsichtlich seines Rechtes Mächtige", "Gott als Gerechtmachender = Gerechtsprechender", "Gott als der seine Gerechtigkeit, d.h. sich als den Gerechten Offenbarenden", "Glaubensgehorsam als ein der Gerechtigkeit Gottes entsprechendes Handeln", alle diese Aussagen stehen im gleichen Begriffsfeld.

4.12 Zum forensischen Charakter der paulinischen Gottesgerechtigkeit.

Wenn auch der Begriff vieldeutig ist, so gibt es doch trotz aller Divergenzen in der Diskussion um die paulinische Gottesgerechtigkeit einen Konsens hinsichtlich des juristischen Charakters des paulinischen Gerechtigkeitsbegriffs.

Die paulinische Formel *δικαιοσύνη θεοῦ*, die Paulus aus der jüdischen, speziell apokalyptischen Theologie übernommen hat (50), weist bei näherer Betrachtung Merkmale auf, die ihre Einordnung in die Rechtskategorie als gerechtfertigt erscheinen

lassen. In den in der Diskussion begegnenden verschiedenen Definitionen des Begriffs ist z.B. die Rede von einem "Recht, mit welchem sich Gott in der von ihm gefallenen und als Schöpfung doch unverbrüchlich ihm gehorchenden Welt durchsetzt" (51), von einem "seinsbegründenden, befreienden Gottesrecht" (52), von einem "heilschaffend wirksamen, die Welt nach Gottes Maß gestaltenden Recht" (53), von "gerechtmachen" (54), vom "Rechtswalten Gottes" (55) usw. Auch die eingehende Begriffsanalyse der δικαιο- Wortgruppe ergibt einen häufigen forensischen Gebrauch sowohl des Verbs δικαιοῦν als auch des Nomens δικαιοσύνη (56).

Über den forensischen Charakter der Gottesgerechtigkeit vermag auch die kritische Einstellung des Völkerapostels zur jüdischen Tora nicht hinwegzutäuschen, die gerade in seinem Gerechtigkeitsbegriff offenkundig wird. Paulus streitet der Rechtskategorie keineswegs die Existenzberechtigung im theologischen Bereich ab, wie dies die mannigfache Verwendung von Rechtstermini in den paulinischen Briefen beweist; er wendet sich vielmehr gegen die im Spätjudentum erfolgte Verabsolutierung des Gesetzes und Überbetonung der Gesetzesgerechtigkeit aufgrund von Gesetzeswerken. Zwar deutet die Gegenüberstellung von Gottes Gerechtigkeit und der Menschen Ungerechtigkeit darauf hin, daß im Sinne des Paulus Gottes Gerechtigkeit nicht völlig losgelöst vom gerechten, im Gesetz vorgeschriebenen Tun des Menschen gedacht werden kann (vgl. Röm 3,5 f.). Im Unterschied zu den Juden, bei denen die Gesetzesgerechtigkeit, d.h. das Gerechtein aufgrund von Gesetzeswerken im Vordergrund steht, wird jedoch bei Paulus die Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz, d.h. ohne Gesetzeswerke offenbar (vgl. Röm 3,21 f.). Ohne daß sich der Mensch auf Gesetzeswerke beruft, hat sich Gott als der Gerechtmachende offenbart (57). "Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben an Jesus Christus" (vgl. Röm 3,22) bedeutet das Ende der Gesetzesgerechtigkeit; wahre Gerechtigkeit besteht nach Paulus nicht in Gesetzeswerken (58).

4.13 Zum Stellenwert der δικαιοσύνη θεοῦ innerhalb der paulinischen Theologie.

Der juristische Aspekt der paulinischen Formel δικαιοσύνη θεοῦ

läßt sich insbesondere anhand ihres Entstehungsprozesses deutlich machen. In diesem Prozeß, auf den insbesondere G. Klein, K. Kertelge und H. Conzelmann hingewiesen haben, sind vor allem zwei Momente von Wichtigkeit, nämlich einmal die forensische, zum anderen die christologische Umprägung, die Paulus bei der Übernahme des Begriffes vorgenommen hat (59). Es läßt sich ja nicht bestreiten, daß Paulus den forensischen Begriff der Gerechtigkeit zu einer theologischen Aussage über die christliche Heilswirklichkeit umgebildet hat (60).

So entstammt der in Röm 3,25 anzutreffende Beleg für die paulinische Verwendung der δικαιοσύνη-Formel, die hier als genitivus subjectivus formuliert ist, einer vorpaulinischen Bekenntnisformulierung, die der Apostel kritisch überholt hat. Bei dieser qualitativen Korrektur wurde aus dem Seinsbegriff εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον der forensische Terminus καὶ δικαιοῦντα (61). Ebenso kann καὶ δικαιοῦντα in 2 Kor 5,21 nur das Ergebnis von Gottes Freispruch meinen (62). Der Ausdruck ἡμαρτίαν ἐποίησεν von Vers 21 a hat forensischen Sinn (vgl. auch Röm 1,17). Auch im paulinischen Begriff der Rechtfertigung, die mit seinem δικαιοσύνη-Begriff eng zusammenhängt, ist das ursprünglich juridisch-forensische Moment der Gerechtsprechung enthalten (63). Der glaubende Mensch erfährt in der Selbsterkenntnis seines Sünderseins Gottes richterliches Urteil, wird aber zugleich von der Gnade Gottes ergriffen. "Rechtfertigung aus dem Glauben" ist damit die antithetisch formulierte, theologisch-kerygmatische Antwort des Apostels auf die jüdische Gesetzesgerechtigkeit (64).

Weiterhin ist bei Paulus eine christologische Umprägung hellenistisch-jüdischer Begriffe und Gedanken festzustellen (65). Der Stil solcher "Umformung" des Begriffes der Gerechtigkeit Gottes zeigt sich vor allem in 1 Kor 1,18 ff., wo Paulus Gedanken aus der hellenistisch-jüdischen Weisheit übernimmt. Nach Paulus erweist sich Gott als gerecht indem Er Christus als Sühneopfer stiftet (66). In Jesus Christus ist nach der Auffassung des Apostels die Gerechtigkeit Gottes erschienen (67). Mit dieser Erkenntnis des Apostels gewinnt sein Verständnis der Gottesgerechtigkeit eine umfassendere

Bedeutung als etwa die alttestamentlichen Begriffe der "Bundes-treue Jahwes", der "Sündenvergebung" oder "Bundeserneuerung". Gerade der christologische Aspekt seines Gerechtigkeitsbegriffs ist es, der den Apostel dazu bestimmt, diese "Formel" zu einer "Aussage über das eschatologische Heilshandeln Gottes und die daraus erfolgende Heilssituation des Menschen aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus" zu gebrauchen. Paulus verwendet diese durch den spätjüdisch-urchristlichen Gebrauch ihm vorgegebene formelhafte Wendung zur Deutung des christlichen Heilsgeschehens. Aus der Funktion, die Paulus dem Begriff der Gottesgerechtigkeit damit zuerkennt, wird auch der Stellenwert der δικαιοσύνη θεοῦ innerhalb der paulinischen Theologie deutlich: Wir haben es hier mit einem Zentralbegriff paulinischer Theologie zu tun (68), der nach der Absicht des Apostels eine theologisch legitime und damit authentische Aussage über die paulinische Vorstellung von der christlichen Heilswirklichkeit beinhaltet.

Die zentrale Bedeutung, die der paulinischen Formel δικαιοσύνη θεοῦ als Aussageform der Offenbarung in Jesus Christus zukommt, legt die Frage nahe, ob auch andere neutestamentliche Begriffe oder "Formeln", welche als Rechtstermini angesehen werden könnten, irgendeine Rolle bei der christlichen Artikulation der Heilswirklichkeit spielen. Als Ansatzpunkt für die Suche nach solchen Begriffen bietet sich erneut das paulinische Schrifttum an, und zwar die Stelle 2 Kor 1,21 f.

4.2 Zur paulinischen Taufeterminologie von 2 Kor 1,21 f.

In 2 Kor 1,21 f. begegnen wir einem für unsere Fragestellung höchst aufschlußreichen Text: ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς χρίστον καὶ χρίστος ἡμᾶς θεός, ὃς καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δούς τὸν ἁρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

4.21 Zum theologischen Gehalt von 2 Kor 1,21 f.

Strittig ist, ob es sich hier um die durch die Taufe gesetzte neue Heilswirklichkeit des Christen handelt.

Obgleich im Text eine ausdrückliche Erwähnung der Taufe fehlt, geht die Mehrheit der Exegeten davon aus, daß hier die Taufe gemeint ist (69). Andererseits fehlt es auch nicht an Gegenstimmen, die zum Teil bezweifeln, daß hier überhaupt die Taufe angesprochen wird (70), zum Teil aber in der Interpretation von 2 Kor 1,21 f. so weit gehen, daß sie hier außer der Taufe auch die Firmung angesprochen sehen (71). Diese Vermutung stützt sich auf die hier erfolgende paulinische Bezeichnung der Taufe als "Befestigung auf Christus hin", die wohl im Einklang mit der urchristlichen Auffassung im besonderen auch eine "Befestigung in der Glaubensgnade" meint (72). 2 Kor 1,21 f. enthält damit eine der wichtigsten Kennzeichnungen des christlichen Seins, nämlich die vom "Stehen in Christus" inkraft der Geistesgabe (73). Eine Begründung der These, daß in 2 Kor 1,21 f. zwei Sakramente, nämlich Taufe und Firmung angesprochen sind, wird unter Hinweis auf die an dieser Stelle von Paulus verwendeten Verben versucht. *Χρίειν* = "salben" und *σφραγίζειν* = "versiegeln" werden zugleich als zur Taufe und Firmung gehörig gedeutet (74). Insbesondere die Form *βεβαιῶν* = "befestigen" (confirmare) wird als Beleg für die Firmung gewertet.

Tatsächlich erscheint es merkwürdig, daß Paulus hier nicht die Taufe in ihrem gesamten Geschehen erwähnt, obgleich man dies bei seiner sonstigen Präzision in der Ausdrucksweise hätte erwarten dürfen.

Was Paulus jedoch ausdrücklich hervorhebt, ist die nach urchristlichem Verständnis bei der Taufe erfolgende Geistmitteilung, die von einigen Exegeten als Firmung gedeutet wird. Im Neuen Testament wird die Taufe als "grundlegendes Initiations-sakrament" zugleich auch als Feier der Geistverleihung angesehen (75), so daß sich hier noch nicht zwei Sakramente unterscheiden lassen. Diese Unterscheidung ist vielmehr das Ergebnis einer im Laufe des ersten christlichen Jahrtausends in verschiedenen Phasen sich vollziehenden Abhebung der Firmung von der Taufe (76).

Paulus erinnert in 2 Kor 1,21 f. die Korinther an den Anfang ihres Christseins, indem er ihnen die bei der Taufe erfolgte

Geistmitteilung ins Gedächtnis ruft. Ähnlich weist er in Gal 3,2 f. die Galater auf den in der Taufe gespendeten Geist Gottes als Anfang ihres Christseins hin. Dies zeigt, daß es ihm letztlich auf die Geistmitteilung ankommt (77).

4.22 Zur Rechtsnatur der in 2 Kor 1,21 f. verwendeten Begriffe.

Konsens herrscht darüber, daß die in 2 Kor 1,21 f. verwendeten Begriffe durchweg der Rechtssprache entnommen sind.

So verkörpert $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\nu$ ursprünglich einen technischen Ausdruck der griechischen Rechtssprache, "wo er sich vor allem auf die rechtskräftige Bestätigung eines Kaufes durch den Verkäufer selbst (etwa unserer Quittung entsprechend) bezieht" (78). Er gehört dort zu den volkstümlichen Begriffen, welche im kommerziellen Leben von Korinth üblich sind (79). Dieser juristische Terminus aus dem Vertragsrecht findet sich auch in der Septuaginta, vgl. Lev 25,23. 30; $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\nu$ bedeutet hier eine endgültige, rechtliche Garantie (80). Der juristische Sinn des Begriffes ist auch dort beibehalten, wo es sich nicht mehr um Vertragsrecht handelt; $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\varsigma$ hat dann die Bedeutung einer rechtlichen Garantie (vgl. auch Weish 6,18). Auch im Neuen Testament hat sich dieser technische Sinn des Wortes erhalten, vgl. 1 Kor 1,6; 2 Kor 1,21 f.; Phil 1,7; Hebr 2,2 ff.; 6,16.

$\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\varsigma$ = "salben", die "einzige Wendung ohne juristischen Klang" (81), hat tatsächlich außerhalb der Schrift kaum juristische Bedeutung. Erst im Alten Testament nimmt die Salbungshandlung anlässlich der Königssalbung den Charakter eines Rechtsaktes an. Nach alttestamentlichem Zeugnis wird diese rechtswirksame Salbung durch Ausgießung von Öl auf das Haupt des Betroffenen vollzogen, um damit dem zu Salbenden Kraft, Macht und Glanz zu verleihen (82). Im Neuen Testament begegnet $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\varsigma$ fast ausschließlich in Verbindung mit der Bezeichnung Jesu als Messias, vgl. Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38; Hebr 1,9 (83). Nur in 2 Kor 1,21 f. ist $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\mu\varsigma$ auf $\eta\mu\alpha\varsigma$ bezogen. Mit dem Aorist-

Partizipium $\chi\rho\iota\sigma\alpha\varsigma$ ist hier die in der Taufe geschehende Übereignung $\epsilon\iota\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ gemeint, die der in allem handelnde Gott vollzieht (84). Der dem Christus Übereignete wird $\chi\rho\iota\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, was durch das Partizipium $\chi\rho\iota\sigma\alpha\varsigma$ angedeutet wird, wenn auch dieser Begriff hier fehlt. $\chi\rho\iota\epsilon\iota\nu$ hat somit an dieser Stelle juristische Bedeutung. Damit ordnet er sich dem Gesamtbild der Terminologie von 2 Kor 1,21 f. ein, deren Rechtscharakter Dinkler zutreffend hervorhebt (85).

Ebenso handelt es sich bei $\sigma\varphi\sigma\alpha\rho\iota\epsilon\iota\nu$ = "versiegeln", "mit einem Siegel versehen" um einen juristischen Fachausdruck der griechischen Rechtssprache. Das Siegel dient dem Rechtsschutz und der Sicherung, vor allem dem Schutz des Eigentums (86). $\Sigma\varphi\sigma\alpha\rho\iota\epsilon\iota\nu$ hat auch im Kult eine Bedeutung, die sich eng an den weltlichen Gebrauch anschließt. Das Siegel wird vom religiösen Menschen als ein Mittel benutzt, um sich dem Machtbereich der Dämonen sowie aller unreinen und verderbenbringenden Mächte zu entziehen. Durch das Siegel wird der Mensch geheiligt, zum Eigentum Gottes gemacht und in dessen Schutz gestellt; das Siegel ist dann Erkennungs- und Schutzzeichen zugleich (87). Im Alten Testament bedeutet es unter anderem "eine Urkunde rechtlich gültig machen". Kaufverträge oder Ehekontrakte (vgl. Tob 7,14) werden "versiegelt". Im Neuen Testament wird der Ausdruck nur an wenigen Stellen in diesem Sinne gebraucht.

Mit dem Aorist-Partizipium $\delta\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \kappa\acute{\alpha}\sigma\alpha\beta\eta\nu\alpha$ knüpft Paulus ebenfalls an die griechische Rechtssprache an. Das aus dem Semitischen kommende Lehnwort (vgl. כֶּסֶף in Gen 38,17 ff. in der Bedeutung eines Pfandes, welches später zurückgegeben wird) wird als handelsrechtlicher Begriff verwendet. Er bezeichnet in der griechischen Rechtssprache eine "Anzahlung, die einen Teil der Gesamtschuld vorwegnimmt und den Rechtsanspruch bestätigt" (88), bzw. das "Angeld", das einen Vertrag erst gültig macht. Immer handelt es sich um eine Leistung, durch die sich jemand einem anderen gegenüber zu weiterer Leistung verpflichtet (89).

4.23 Zur Übertragenen Bedeutung dieser Rechtstermini in
2 Kor 1,21 f.

Die erwähnten Rechtsbegriffe werden nach herrschender Meinung in der vorliegenden Textstelle vom Apostel im Übertragenen Sinn gebraucht.

So bezieht Paulus $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ hier auf Personen, nämlich auf die Christen, die gegenüber allen Versuchungen und Irrlehren im "Glauben festgemacht" werden sollen. $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\tilde{\nu} \epsilon\acute{\iota}\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ bedeutet hier "Befestigung in der Gemeinschaft mit Christus" (vgl. auch Kol 2,6) (90). Wenn Paulus diesen Heilsvorgang der inneren Verbindung mit Christus als einen Rechtsakt beschreibt, so will er damit die unwiderrufliche Tatsache der durch die Taufe erlangten Christuszugehörigkeit der Christen ausdrücken. Paulus knüpft hier offenbar an eine bereits festgeprägte Taufterminologie an (91). Wenn er in 2 Kor 1,22 die Taufe als "Befestigung auf Christus hin" bezeichnet, so spielt er auf das das Urchristentum kennzeichnende Streben nach einer "Befestigung in der Glaubensgnade" an (92). Er erinnert daran, daß es Gott ist, der uns $\epsilon\acute{\iota}\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ "befestigt". Damit ist hier eine Umschreibung der Heilsrealität gemeint. Im paulinischen Sprachgebrauch findet sich $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ bzw. $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\varsigma$ entweder mit soteriologischen (93) oder mit juristischen Begriffen gekoppelt (94). Dinkler sieht den Grund für diese Doppelung im Sprachgebrauch in der Absicht, die im Taufakt vollzogene Eingliederung des Täuflings in Christus als objektiv bindend darzustellen, und zwar unter Ausschluß von Magie (95). Dies bedeutet aber, daß hier "die eschatologische Gewißheit des Heils" $\acute{\epsilon}\omega\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ bei allem Noch-nicht des Inner-Welt-lebens ausgedrückt wird (96).

Auch das Verbum $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\iota}\epsilon\iota\upsilon$ wird hier in übertragenem Sinn gebraucht (97). Im Gegensatz zum Alten Testament, daß von Ölsalbungen berichtet, ist im Hinblick auf die reinigende Kraft des Taufwassers hier wohl an eine Salbung mit Wasser gedacht (98); ebenso könnte aber der Ausdruck auch auf den Geist bezogen sein. Salbung meint hier Verleihung einer bestimmten Kraft, Erleuchtung (vgl. Joh 2,20. 27), Berechtigung

zu einem Amt, vielleicht auch Versicherung des Heils (99).

$\chi\rho\iota\sigma\mu$ ist ein Attribut des Glaubenden, denn Paulus setzt ein Gesalbtessein aller Glaubenden voraus. Da nach neutestamentlicher Auffassung stets Gott der Salbende ist (vgl. z.B. Lk 4,18; Apg 4,27; 10,38; Hebr 1,9), könnte $\chi\rho\iota\sigma\mu$ ein eschatologisches Heilshandeln Gottes umschreiben. Die Tatsache, daß im Neuen Testament und bei den apostolischen Vätern nirgends eine Salbung mit Öl in Verbindung mit der Taufe erwähnt wird, veranlaßt Dinkler zu der Annahme, daß mit "Salbung" hier im Übertragenen Sinn eine "Salbung des Glaubenden mit Wasser" gemeint ist, die in Form einer Begießung mit Wasser erfolgt, und den Täufling in die Gemeinschaft mit dem Gesalbten = Messias eingliedern soll (100).

Die symbolhafte Verwendung von $\sigma\phi\gamma\alpha\lambda\iota\sigma\mu$ in 2 Kor 1,21 f. ist nicht der erste Beleg für eine Indienstnahme dieses Rechtsbegriffs durch die Religion. Schon im Alten Orient, insbesondere in Ägypten, kannte man die Verwendung von Siegeln mit religiösen Motiven. So waren z.B. in Palästina hebräische Siegel mit zwei- oder vierflügligen Uräen (Serafim) im 8. Jahrhundert v.Chr. weit verbreitet, die trotz Eigenständigkeit des Motivs einen engen Zusammenhang mit Ägypten aufweisen (101). Das Judentum kennt eine eschatologische "Versiegelung" durch Gott; damit ist ein eschatologischer Heilsakt Gottes gemeint (102). Wahrscheinlich wurde schon in vorchristlicher Zeit die Beschneidung als Siegel = "Zeichen" bezeichnet (103). Der mannigfache Gebrauch der Versiegelungsidee in der Magie und in den heidnischen Kulte veranlaßt die Christen, ihrerseits die Christuszugehörigkeit unter dem Symbol des Siegels darzustellen, um damit auszudrücken, daß der Christ das Eigentum Gottes bzw. Christi geworden und damit der künftigen Rettung teilhaftig ist (104). In 2 Kor 1,21 f. geht Paulus davon aus, daß der Geist die Versiegelung des Christen vollzieht. Die Versiegelung erfolgt durch die Nennung des $\beta\alpha\upsilon\mu\alpha\ \chi\rho\iota\sigma\mu$ (105). Es fragt sich aber, ob $\sigma\phi\gamma\alpha\lambda\iota\sigma\mu$ in 2 Kor 1,21 f. ein weiterer Terminus zur Bezeichnung der Taufe ist, wie die herrschende Meinung annimmt, oder ob er als "eschatologischer terminus technicus" in der Linie von Ez 9,4 ff.; PS Sal 8,15;

4 Esr 6,5 f.; 8,51 ff. und Apk 7,2 ff. zu werten ist, weil er durch das Siegel des neuen Eigentümers für die $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ determiniert (106).

$\rho\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\beta\acute{\omega}\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ = das "Angeld des Geistes" weist auf die künftige Herrlichkeit hin (107). Die Tradition der Geistverleihung bei der Taufe, eine der ältesten der Christenheit, ist von Paulus bereits übernommen, vgl. 1 Kor 6,11; 12,13. Paulus verwendet $\delta\epsilon\delta\omicron\nu\alpha\iota$ nur, wenn er Gott als schenkendes Subjekt nennt, vgl. Röm 5,5. Gerade durch Verwendung des Rechtsbegriffes $\rho\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\beta\acute{\omega}\nu$ vermag Paulus vortrefflich die Situation des Schon-und-noch-nicht der christlichen Erlösungswirklichkeit zu beschreiben.

Zwar haben bereits die Christen das "Angeld" der Erlösung empfangen, aber diese ist noch nicht perfekt. Die volle Erfüllung der Verheißung steht noch aus. Die Wirklichkeit der Erlösung nimmt uns aber bereits jetzt in Pflicht. Im vorliegenden Zusammenhang bezeichnet $\rho\acute{\alpha}\gamma\gamma\alpha\beta\acute{\omega}\nu$ das "Angeld", das in der Geistgabe besteht (genitivus explicativus). Das "Angeld" ist der Geist selbst, dessen Empfang die sichere Aussicht auf das ganze Erbe einschließt (108), sowie die Anwartschaft auf den vollen Besitz des von Gott geschenkten, aber noch nicht in seiner Vollendung offenbarten Heiles (109). Der Geist ist also als das "Angeld" für die eschatologische $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ anzusehen, vgl. Eph 1,14 (110).

4.24 Zusammenfassung.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß $\beta\epsilon\beta\alpha\lambda\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ im Präsens das Taufgeschehen als Ganzes bezeichnet. Die drei folgenden Aorist-Verben beschreiben dessen einzelne Aspekte und Motive (111). Beabsichtigt ist die Aussage, daß die Taufe den Täufling mit den anderen Getauften als Handlung rechtlicher Ordnung verbindet (112). In den gewählten Begriffen erinnert Paulus die Gemeinde an die Einheit in Christus, die durch den rechtsverbindlichen Akt der Taufe entstanden ist (113). Die älteste sakramentale Handlung der Christenheit wird also in juristischer Sprache beschrieben, um sie "auf dem schmalen Grat zwischen

Symbolik und Magie hindurchzuführen und die eschatologische Realität der Handlung einzuschärfen" (114). Gerade die Präzision der juristischen Sprache mit ihren Möglichkeiten, einen Sachverhalt sehr genau und treffend zu umschreiben, veranlaßt Paulus, sie als legitime Kategorie zur Darstellung einer der ältesten sakramentalen Handlungen der Christenheit zu gebrauchen, die hier symbolhaft die Korinther an die christliche Erlösungswirklichkeit, wie Paulus sie versteht, erinnern und ermahnen soll. Die Verwendung der juristischen Sprache zur Beschreibung einer sakralen Handlung ist nicht Neuschöpfung des Paulus. Die Rechtstermini von 2 Kor 1,21 f. finden ähnliche Verwendung bereits an zahlreichen Stellen der Septuaginta. Auch hat Paulus nicht als erster diese Begriffe aus der Profangräzität übernommen und theologisiert (115). Vielmehr verwendet er bei der juristischen Konzeption des Taufaktes Ausdrücke, die der korinthischen Gemeinde terminologisch bereits bekannt sind. Es handelt sich hierbei um Begriffe, deren "juristischer und eschatologischer Sinngehalt ineinander verschlungen ist" (116). Dinkler sieht darin eine Erweiterung der von Käsemann herausgearbeiteten rechtlichen Tradition im Neuen Testament.

5. Ergebnis.

Die Diskussion um den Ursprung christlicher Theologie hat ergeben, daß die damit angesprochene Problematik sich durch Verabsolutierung eines theologischen Modells nicht lösen läßt. Die Untersuchung neutestamentlicher Texte auf die Frage hin, welches theologische Interpretament am Anfang christlicher Theologie gestanden hat, zeigt, daß dem urchristlichen Glauben mehrere Vorstellungsmodelle zur Verfügung gestanden haben, um die neutestamentliche Botschaft von der Menschwerdung Gottes und seinem Heils- und Erlösungswirken zu veranschaulichen; hierzu gehören z.B. die aus dem Judentum bekannten Stilformen apokalyptische Vision, Weissagungsbeweis, Gleichnis. Im Neuen Testament macht sich zugleich aber auch eine anthropologische Darstellungsweise bemerkbar, die rechtliche, soziologische

und politische Aspekte aufweist. Nicht zuletzt ist im Neuen Testament auch der Kult als Interpretament zur Umschreibung der Heilswirklichkeit verwendet worden, wie zahlreiche gottesdienstliche Hymnen es beweisen, vgl. Joh 1; Phil 2.

Dieser Vielfalt von möglichen theologischen Interpretamenten ist es zu verdanken, daß die Diskussion um dieses Thema bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Auf der Suche nach dem maßgeblichen theologisch legitimen Interpretament der Offenbarung, welches am Anfang urchristlicher Theologie gestanden hat, werden verschiedene Thesen vertreten, die jedoch keine Lösung der angeschnittenen Problematik bieten.

Geht man von der durch die Apokalyptik wieder aufgekommenen und durch die Heidenmission noch verschärften Gesetzesproblematik aus, so stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des im Neuen Testament begegnenden christlichen Glaubens zum "Gesetz", zugleich aber auch zur Rechtskategorie als solchen. Die Untersuchung neutestamentlicher Rechtsbegriffe, wie z.B. *δικαιοσύνη* *ὑεού* oder der juristischen Taufterminologie von 2 Kor 1,21 f., zeigt, daß auch die Kategorie des Rechts bei der Beschreibung der Heilswirklichkeit im Urchristentum eine wichtige Rolle gespielt haben muß. Gerade die juristische Sprache mit ihren feinen Nuancierungsmöglichkeiten vermag die Heilsrealität der Offenbarung authentisch zu umschreiben. Es ist gerade E. Dinklers Verdienst aufgezeigt zu haben, daß z.B. Mystik, Magie und Kult die Heilswirklichkeit nicht vollständig zu umschreiben vermögen, und daß Paulus aus diesem Grunde hierzu die Rechtskategorie heranzieht. Diese erweist sich damit als theologisch legitime Sprachform zur Darstellung der christlichen Erlösungswirklichkeit. Paulus nimmt die Rechtssprache in Dienst, um durch sie den Menschen das Verständnis schwer zu begreifender Offenbarungswahrheiten zu erleichtern.

Die hier besprochenen Rechtsbegriffe unterstreichen die Eindeutigkeit und Verbindlichkeit der ergangenen Offenbarung, grenzen diese gegenüber Magie, Kult und Mysterienlehren ab und verweisen durch ihren juristischen Aussagegehalt auf die noch ausstehende eschatologische Erfüllung der bereits ange-

brochenen Heilswirklichkeit.

Damit ist aber nicht gesagt, daß die Rechtskategorie allein der Heilsrealität bereits voll gerecht wird, sondern nur, daß sie diese besser und umfassender als andere Kategorien zu umschreiben vermag. Wegen der präzisen und unmißverständlichen Aussagekraft der Rechtssprache erscheint die Rechtskategorie als sehr geeignete und damit theologisch legitime Form für die Artikulation der Offenbarung.

Die theologische Auseinandersetzung um den Ursprung christlicher Theologie ist als äußerst positiv zu bewerten. Sie vermochte nicht nur die Problematik des Ursprungs einer christlichen Theologie aufzuzeigen, sondern auch Teilergebnisse zu diesem umstrittenen Thema zu liefern. Für die vorliegende Untersuchung läßt sich aus dieser theologischen Auseinandersetzung ein konkreteres Profil der eigenen Fragestellung gewinnen. Unsere Frage nach dem Verhältnis von Recht und Offenbarung erscheint eher als Modifikation, denn als Alternative zu den Ergebnissen Käsemanns. Es wird hier nicht etwa im Gegensatz zu Käsemann behauptet, daß das Recht die "Mutter aller christlichen Theologie" sei, sondern das Recht als eines der Faktoren erkannt, die zusammen mit anderen theologischen Modellen am Anfang christlicher Theologie gestanden haben.

In diesem Kapitel wurde bereits das Problem der Existenz von "Sätzen heiligen Rechts im Neuen Testament" angeschnitten. Im folgenden soll diese Frage näher untersucht und eine Antwort darauf gefunden werden, ob sich im Neuen Testament eine Umschreibung christlicher Heilswirklichkeit in der Form solcher "Rechtssätze" findet.

Zweites Kapitel

Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts" im Neuen Testament.

1. Die Fragestellung.

Wie E. Dinklers Beitrag zur Tafterminologie von 2 Kor 1,21 f. gezeigt hat, verwendet der urchristliche Glaube für die Beschreibung einer der wichtigsten sakralen Handlungen der Christenheit Rechtsterminologie. Beschränkt sich aber die Verwendung von Rechtstermini allein auf den zweiten Korintherbrief oder auf die paulinische Theologie? Oder gibt es im Neuen Testament auch andere Stellen, in denen die Rechtskategorie zur Beschreibung der Heilswirklichkeit herangezogen wird?

Aufschlußreich für diese Frage könnten jene Stellen sein, die von E. Käsemann als "Sätze heiligen Rechts" bezeichnet werden. Wie bereits erwähnt, behauptet Käsemann - im Gegensatz zu R. Sohm, der jegliches Recht im Neuen Testament verneinte - die Existenz solcher Rechtssätze im Neuen Testament (117).

Was versteht Käsemann unter solchen "Sätzen heiligen Rechts"? Welche Beispiele hierfür findet er im Neuen Testament? Welche Eigenschaften haben diese Sätze, woran kann man sie erkennen? Läßt sich ihre Existenz im Neuen Testament tatsächlich nachweisen? Besitzen sie überhaupt Rechtscharakter? Sollte man ihren Rechtscharakter bejahen, so ist weiterhin die Frage nach ihrem Ursprung von Interesse. Gibt es etwa schon im Alten Testament Vorbilder für solche Sätze? Besteht zwischen diesen neutestamentlichen Sätzen und den alttestamentlichen Rechtssätzen eine formgeschichtliche Verwandtschaft?

Weiterhin ist nach der theologischen Bedeutung dieser neutestamentlichen "Sätze heiligen Rechts" zu fragen. Wie wird im Neuen Testament die Problematik einer rechtlichen Konzeption der Gottesbeziehung gelöst? Besitzen die Sätze einen "theologischen Gehalt"? Handelt es sich hier etwa um eine besondere Rechtsform, die die Urchristenheit zur authentischen Umschreibung der Heilswirklichkeit entwickelt hat?

2. Zur Position Käsemanns.

Käsemann versteht unter den "Sätzen heiligen Rechts" solche neutestamentlichen Sätze, die die Form eines Rechtssatzes aufweisen. Hierzu gehören Sätze, die einen mit { T } eingeleiteten, kasuistisch formulierten Vordersatz haben oder ius talionis enthalten, wobei Gott als eschatologischer Vergelter bezeichnet wird, vgl. z.B. 1 Kor 3,17: "Wenn einer den Tempel Gottes zugrunde richtet, so wird Gott ihn zugrunde richten". Käsemann verlagert das hier anzutreffende ius talionis auf die eschatologische Ebene (118). Das hier verkündigte Gesetz wird nicht durch Menschen vollstreckt, denn es ist das Gesetz des göttlichen Handelns vom Jüngsten Tage. Gott erscheint hierbei als der seine Ehre Rächende und sein Recht in dem unmittelbar bevorstehenden Weltgericht Durchsetzende. Will man dieses Recht, das insbesondere in 1 Kor 5 begegnet, näher bestimmen, so muß man nach Käsemann in den Kategorien denken, die uns religionsgeschichtlich aus der Sphäre des "Ordals" bekannt sind (119). Mit "Ordal" (vom angelsächsischen ordal = Urteil) ist ein Beweismittel im Rechtsstreit gemeint, bei dem Gott durch eine Probe zu einer Entscheidung in einer Schuldfrage herausgefordert wird (120). In Israel bedeutet das Ordal ein Verfahren, dessen Ausgang als göttliche Entscheidung gilt, weil man von Jahwe weiß, daß Er zu solcher Rechtshilfe bereit ist (121). Grundlage eines jeden Gottesurteils ist stets der Glaube an den Sieg des "guten Rechts" (122). Dieses "gute Recht" setzt Käsemann mit einem "Gottesrecht" gleich, in welchem Gott selber der Handelnde bleibt und dieses Recht durch Charismatiker verkünden läßt (123); darum nennt Käsemann dieses Recht auch "charismatisches Recht". Eine Bestätigung dieser These sieht er in der eschatologischen Orientierung des Urchristentums (Naherwartung, Jüngstes Gericht) und in der Wirkung des Heiligen Geistes in der Urgemeinde. Die neue Ordnung des Christentums wird auf die Wirksamkeit des Heiligen Geistes zurückgeführt. Die Apostel sind nur Vermittler bzw. charismatische Werkzeuge dieses Geistes (124).

Käsemann stellt die Frage nach dem Sitz im Leben dieser Sätze. Hierbei kommt er zu dem Ergebnis, daß die Form dieser Sätze aus dem Alten Testament übernommen ist (125); dies zeigt z.B. der in Apk 22,18 f. erfolgte Rückgriff auf die bekannte jüdische Kanonisationsformel, welche Hinzufügungen oder Abstreichungen am Text verbietet, vgl. Dt 4,2. Das gegenüber seinen jüdischen Parallelen Neue an Apk 22,18 ist nach Käsemann lediglich die Formulierung des Fluches im eschatologischen ius talionis: "Wer etwas hinzufügt, dem wird Gott die Plagen zufügen, ... Wer von den Worten dieses prophetischen Buches etwas wegnimmt, dem wird Gott wegnehmen seinen Anteil ...". Für Käsemann wird aus dieser Stelle sichtbar, daß die prophetische Verkündigung der ursprüngliche Sitz im Leben für derartige "Sätze heiligen Rechts" ist und daß Paulus sie von dort aufgegriffen hat (126). Die Form bestimmter alttestamentlicher Aussagen wird nachgeahmt und weitergebildet. Als Beweis dafür, daß die Heilige Schrift den urchristlichen Propheten die Stilform liefert, in der sie ihre "Sätze heiligen Rechts" kleiden können, verweist Käsemann auf Röm 10,11: "Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zugrunde gehen", weiterhin auf Röm 10,13: "Denn jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden" sowie auf Gal 3,12: "Wer die Gebote erfüllt, wird durch sie leben".

Zum Beweis für diese These führt Käsemann weitere synoptische Belegstellen an, so z.B. Mk 8,38: "Wer sich meiner und meiner Worte schämt, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, wenn er kommt in der Herrlichkeit seines Vaters ..."; oder Mt 10,32 f.: "Wer immer mich vor den Menschen bekennt, den werde auch ich bekennen vor meinem Vater im Himmel. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich verleugnen vor meinem Vater im Himmel"; aus diesen Stellen ergibt sich nach Käsemann, daß hier die urchristliche Prophetie das Bekenntnis zu Christus als Kriterium des Jüngsten Gerichts verkündet (127). Weitere Belegstellen für die Verkündigung dieser urchristlichen Prophetie sind Mt 6,14 f.: "Denn wenn ihr den Menschen ihre Fehler vergebt, wird auch euch euer himmlischer Vater vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird

auch euer Vater eure Verfehlungen nicht vergeben", ebenso Mt 5,19: "Wer daher eines von diesen kleinsten Geboten aufhebt und so die Menschen lehrt, der wird als Kleinster gelten im Himmelreich; wer sie aber tut und lehrt, der wird als Großer gelten im Himmelreich" und Mk 4,24 f.: "Mit dem Maße, mit dem ihr messet, wird euch gemessen werden, ja, es wird euch hinzugegeben werden. Denn wer hat, dem wird gegeben; wer aber nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden" (128).

Der völlige Verzicht auf eine rechtliche Organisation der Gemeinde läßt sich nach Käsemann nur aus der gesteigerten Naherwartung heraus erklären. Nur in diesem Milieu kann Käsemanns "charismatisches" bzw. "eschatologisches Gottesrecht" entstehen und wirksam werden. Nach Käsemann muß - durch die Parusieverzögerung bedingt - dieses "Gottesrecht" bald dem eigentlichen Kirchenrecht Platz machen. Es ist jedoch fraglich, ob die Parusieverzögerung wirklich eine so große Bedeutung für die neutestamentliche Rechtsentwicklung bzw. für die Änderung der Rechtsformen in frühchristlicher Zeit hat. Zum Stellenwert der Parusieverzögerung in der paulinischen Theologie ist nach den neuesten Forschungsergebnissen zu sagen, daß die Naherwartung z.B. in Röm 13,11-14 doch ganz und gar im Dienst der Paraklese steht (129). Sie wird von Paulus weder thematisch behandelt noch gar um ihrer selbst willen geltend gemacht. Durch diese zusätzliche und sich steigernde Motivierung will der Apostel lediglich die vorausgehende Paraklese bekräftigen (vgl. Röm 12,1 - 13,10) und zugleich "abschließend den Aufbruch zum kompromißlosen existentiellen Vollzug des in der Taufe geschenkten neuen Seins ... als Forderung des "Jetzt" begründen" (130).

Auch erweist sich Käsemanns Behauptung, daß durch diese Entwicklung bedingt in den Schriften des Neuen Testaments nur noch Fragmente dieses "eschatologischen Gottesrechts" vorhanden sind, als unzutreffend; wie die erwähnte Untersuchung Dinklers gezeigt hat, sind gerade an einer der zentralsten Stellen paulinischer Theologie, nämlich in der Taufterminologie von 2 Kor 1,21 f., Rechtstermini anzutreffen, die theologische Relevanz besitzen. Deshalb kann man nicht mehr nur von "Fragmenten" sprechen.

Die im Neuen Testament festzustellende eigenartige Verbindung von Prophetie und Recht bildet nach Käsemann ein historisches Problem (131); Käsemann fragt nach der Entstehung dieser Verbindung.

Die Aufgabe der zunächst vor allem in Palästina, später aber auch in den heidenchristlichen Gebieten wirkenden Prophetie besteht nach Käsemann darin, die Parusiehoffnung in den Gemeinden aufrecht zu erhalten, die verfolgten Christen zu trösten und die Angefochtenen zu stärken. Dazu muß sie mahnen, warnen, strafen - stets unter Hinweis auf das kommende eschatologische Gericht. Sie bedient sich dabei nach Käsemann eines Stils, der aus dem Alten Testament entlehnt ist, nämlich der Form jener Sätze, die auf eine irdische Bedingung Verheißung oder Drohung, Segen oder Fluch im eschatologischen Futur ankünden (132). Beispiele dafür sind nach Käsemann in der Apokalypse des Johannes zu finden, vgl. z.B. die "Überwindersprüche" in den Sendschreiben (133), Apk 2,5: "Bedenke, von welcher Höhe du herabgesunken bist. Geh in dich und vollbringe Taten wie früher. Sonst komme ich über dich und stoße deinen Leuchter von seiner Stelle ..."; 2,10: "Fürchte dich nicht vor den Leiden, die dir bevorstehen. Siehe, der Teufel wird einige von euch ins Gefängnis bringen, um euch auf die Probe zu stellen. Ihr werdet eine Trübsal von zehn Tagen zu bestehen haben. Sei getreu bis in den Tod, und ich will dir die Krone des Lebens geben"; 2,16: "Geh also in dich! Sonst komme ich rasch über dich und werde mit dem Schwerte meines Mundes gegen dich kämpfen" (134).

Für Käsemann ergibt sich aus diesen Stellen, daß sich in den "Sätzen heiligen Rechts" die gemeindeleitende Funktion der Prophetie äußert (135). Diese gemeindeleitende Prophetie ist nach Käsemann eher in den kleinen Gemeinden Palästinas anzutreffen, wo sie zur Stütze und zum Halt der Bedrängten wird (136). Große Gemeinden, wie Jerusalem und Rom, erfordern eine festere Organisation. Sitz im Leben für das "eschatologische Gottesrecht" ist somit nach Käsemann die urchristliche Prophetie.

Die Existenz von "Sätzen heiligen Rechts" im Neuen Testament zeigt nach Käsemann, daß Geist und Recht in der frühesten Chri-

stenheit nicht geschieden sind; der Geist ist es, der das Recht in den christlichen Gemeinden setzt. Der Geist ist nach Käsemann die Macht, welche Gottes Recht auf Erden im Wort der Verkündigung proklamiert, mit dem Handeln des Weltenrichters am Jüngsten Tage begründet und im neuen Gehorsam des Christen verwirklicht (137).

Wie die Gemeindeführung, so obliegt unter anderem auch die Entwicklung eines "Absolution und Fluch umfassenden Rechts" besonderen Pneumatikern, die von Anfang an aus der übrigen Gemeinde heraustreten (138). Entspricht aber diese These Käsemanns der Geistesauffassung des Neuen Testaments? Ist die Entstehung der neutestamentlichen "Rechtssätze" tatsächlich auf das Wirken des Geistes bzw. der von ihm inspirierten Pneumatiker zurückzuführen?

Bezüglich einer Antwort auf diese Fragen ist zunächst zu beachten, daß es in den einzelnen Schichten des Neuen Testaments unterschiedliche Auffassungen vom "Geist" gibt. Im vorliegenden Zusammenhang erscheint insbesondere der paulinische Geistbegriff von Interesse, da Käsemann seine These von der Existenz von "Sätzen heiligen Rechts" hauptsächlich mit Stellen aus dem Corpus Paulinum begründet.

Nach Paulus ist das *πνεῦμα* die Kraft Gottes, welche das dauernde Sein in Christus begründet; sie ist die das neue Leben des Glaubens als solches bestimmende Kraft (139). Als Kraft, die Glauben schafft, ist sie zugleich auch Norm, nach der der Glaube lebt (140). Damit wird der Gottesgeist zur Basis christlichen Lebens (141).

Was Paulus insbesondere beschäftigt, ist die Bedeutung des Pneumas für die christliche Gemeinde. Nach Ansicht des Apostels gehen alle aufbauenden Kräfte im Leben der Gemeinde auf das Geschenk des Geistes zurück (142). Die Gegenwart des Geistes erscheint bei Paulus als die neue Existenz der Gemeinde selbst (143). Dabei wird das Gewöhnliche und Alltägliche des Christentums als Wirkung des Geistes verstanden (144). Die theologische Begründung dieser Ansicht ergibt sich aus der "eigentümlichen Bezogenheit des Gottesgeistes auf Christus" (145), die uns

insbesondere in der paulinischen Idee von der Wesensgleichheit von Kyrios und Pneuma entgegentritt, vgl. 2 Kor 3,17: "Der Herr ist der Geist" (146).

Wenn wir davon auszugehen haben, daß im Sinne des Apostels der Geist die Grundlage christlichen Gemeindelebens bildet und sich seine Wirkkraft im Alltäglichen und Gewöhnlichen äußert, so rückt damit auch die Sphäre des Rechts, welche zu den alltäglichen Gegebenheiten des menschlichen Lebens gehört, in den Bereich des Pneuma. Rechtssätze, die das Leben in der Gemeinde betreffen, können - sofern sie gegenüber den Glaubenden Geltung beanspruchen - diesen Anspruch nur begründen, wenn sie auf Jesus selbst oder auf das Pneuma zurückzuführen sind, wobei wegen der Wesensgleichheit von Kyrios und Pneuma bei Paulus kein Unterschied besteht, welche der beiden Autoritäten hinter diesen Sätzen steht. Wie dieses Recht im einzelnen gestaltet ist, und ob es, wie Käsemann annimmt, eine eschatologische Ausrichtung hat, ist damit noch nicht gesagt. Nicht einmal der Ursprung dieses Rechts steht damit fest; es könnte sich ja um außerchristliche Rechtselemente handeln, die auf das Wirken des Geistes hin übernommen und christlich überformt worden sind. Aus den Aussagen der paulinischen Theologie ergibt sich lediglich, daß der Geltungsanspruch dieser Rechtssätze auf die Wirkung des Pneuma zurückzuführen ist.

Dieses im Neuen Testament begegnende Recht ist freilich ein Recht besonderer Art, welches von unserem modernen Rechtsbegriff stark differiert; wie noch im folgenden aufzuzeigen sein wird, besitzt dieses Recht theologische Bedeutsamkeit.

Zur Bedeutung dieses Rechts, das die früheste Christenheit bestimmt hat, meint Käsemann, daß dieses Recht in seiner Besonderheit ein Zeugnis dafür ist, daß Gott bzw. Christus als der Offenbarer die Gemeinde leitet und richtet (147). In der göttlichen Leitung der Gemeinde offenbart sich nach Käsemann Gottes Gerechtigkeit. Die früheste Christenheit hat nach Käsemann Geist und Recht trotz der scheinbaren Polarität von Gnade und Recht miteinander verbunden. Gnade und Recht schließen einander nicht aus, denn Gottes Gnade ist seine Heil schaffende

Macht, die jedoch sein Herr- und Richtersein sowie die Durchsetzung seines Rechts und seiner Herrschaft nicht beeinträchtigt. Darum hat auch die Urchristenheit Gottes Heilshandeln nie vom Recht getrennt gesehen; sogar sein Gericht steht im Dienst seiner Gnade, wie dies die Apokalyptik bezeugt.

Käsemann hebt durch seine Thesen die Bedeutung des Rechts für die früheste Christenheit in besonderer Weise hervor. Seine Ausführungen zur Existenz eines "charismatischen Rechts" in der Urchristenheit spiegeln jedoch den Einfluß R. Sohms wider. Manche Dinge, wie z.B. die scheinbare Polarität von Recht und Gnade, Recht und Heil, Gesetz und Evangelium werden unreflektiert übernommen. Bemerkenswert ist, mit welchem Kraftaufwand hier von Käsemann versucht wird, einen Kompromiß zwischen Recht und Evangelium herzustellen. Schuld daran, daß mitunter so gegensätzliche Begriffe wie Charisma und Ordnung miteinander vereinigt werden, ist eine falsche Ausgangsbasis, die Recht als "Anspruch", als "verbindliche Ordnung" auffaßt, welche notwendigerweise mit Zwang und Gewalt verbunden und darum mit dem Wesen der Frohbotschaft unvereinbar ist. Aus diesem Grunde erscheinen die von Käsemann geprägten Begriffe "charismatisches Recht" und "Sätze heiligen Rechts" problematisch. Es erhebt sich die Frage, ob man tatsächlich die Existenz solcher "Sätze heiligen Rechts" im Neuen Testament bejahen kann, ob diese Sätze überhaupt Rechtsqualität besitzen; weiterhin erscheint die Frage nach ihrem Ursprung und ihrer theologischen Relevanz von Bedeutung. Diese Fragen sind in der Exegese stark umstritten.

3. Zur Diskussion um die Thesen Käsemanns.

Die Thesen Käsemanns bezüglich der Existenz von "Sätzen heiligen Rechts" im Neuen Testament werden zum Teil unbesehen übernommen (148), zum Teil auch total in Frage gestellt. Es fehlt aber auch nicht an Ansätzen zu einer kritischen Weiterführung dieser Thesen. Die Kritik setzt in der Hauptsache an zwei Punkten an, nämlich an der "Heiligkeit" und am Rechtscharakter dieser Sätze.

3.1 Kritik an der "Heiligkeit" der sogenannten "Sätze heiligen Rechts".

Ansatzpunkt der Kritik ist die von Käsemann behauptete "Heiligkeit" dieser Sätze.

3.11 Keine "Heiligkeit" aufgrund der äußeren Form?

Von der äußeren Form her wird der Versuch unternommen, die behauptete "Heiligkeit" dieser Sätze zu widerlegen. Nach J.M. Robinson widerspricht die kasuistische Formulierung dieser Sätze der Annahme, daß es sich hier um "heiliges Recht" im Sinne des "apodiktischen Rechts" handelt, da "apodiktisches" und kasuistisches Recht im Alten Testament streng zu trennen sind (149). Diese These übersieht jedoch, daß bereits im Alten Testament, wie schon im alttestamentlichen Teil dieser Arbeit dargelegt, "apodiktische" und kasuistische Rechtsformen sich miteinander vermischen und daß darum die kasuistische Formulierung dieser neutestamentlichen Sätze nicht als Argument gegen ihre "Heiligkeit" angeführt werden kann.

3.12 "Heiligkeit" allein von der Sache her?

Die Bestimmung einiger der in Frage stehenden neutestamentlichen Sätze durch das Talionsmotiv sowie ihr Bezug zum "eschatologischen Gericht" führt dazu, ihre "Heiligkeit" schon "allein von der Sache her" als gegeben anzusehen. So sieht F. Hahn, der im Anschluß an Käsemann ebenfalls von der Existenz von "Sätzen heiligen Rechts" im Neuen Testament ausgeht, diese Form in engem Zusammenhang mit der alttestamentlichen Talionsformel und mit dem alttestamentlichen kasuistischen Recht (150).

Tatsächlich werden Sätze, wie z.B. Lk 12,8, wesentlich durch das Talionsmotiv bestimmt: "Wer mich vor den Menschen bekennt, den wird auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen. Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, ..."; vgl. auch Mk 8,38: "Wer sich vor diesem ehebrecherischen und sündhaften Geschlechte meiner und meiner Worte schämt, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, ...". Es darf jedoch nicht überse-

hen werden, daß die Wurzeln der Talionsformel nach den Ergebnissen der neueren Forschung (151) zum einen im altorientalischen Weisheitsdenken, welches von der Lehre von einem der Welt innewohnenden Ordnungsgefüge bestimmt wird, nach welchem Tat und Tatfolge zueinander gebunden werden, zum anderen in einer rechtlichen Konzeption von Tat und Tatfolge (152) zu suchen sind. Das bedeutet aber, daß die Ursprünge der alttestamentlichen Talionsformel außerhalb der jahwistischen Religion liegen und daß sie erst aufgrund der Rezeption und Interpretation durch den alttestamentlichen Glauben theologische Relevanz erhalten hat. Im Neuen Testament vermag der Bezug auf das eschatologische Gericht die Talionsformel noch nicht zum "heiligen Recht" zu machen. Entsprechend können neutestamentliche Rechtssätze, die talionsmäßig aufgebaut sind, nicht "von der Sache her" schon zum "heiligen Recht" werden, sondern sind lediglich als Sätze mit besonderer "theologischer Relevanz" und zugleich rechtlichem Charakter zu verstehen.

3.13 Gibt es im Neuen Testament einen "sakralen Rechtsstil"?

Weiterhin wird die These von der Existenz eines "sakralen Rechtsstils im Neuen Testament" vertreten (153). Hiermit sind alle "Rechtssätze" gemeint, die schon vom Stil her einen besonderen Bezug zur Religion erkennen lassen (154).

Nach H. Conzelmann drückt der "sakrale Rechtsstil" den Sinn des hier Gesagten aus: die künftige göttliche Strafe wird gütig angekündigt (155). Daß es sich um eine angemessene Vergeltung handelt, zeigt die formale Entsprechung von Vergehen und Reaktion Gottes. Dies ist ein Grundgedanke der jüdischen Gerichtserwartung, der auch sonst in der Schrift anzutreffen ist, vgl. Mk 8,38; Röm 1,28; Apg 7,41 f.; 5,1 ff.

Es ist jedoch fraglich, ob man unter Hinweis auf den inhaltlichen Bezug bestimmter neutestamentlicher Sätze zur "sakralen Sphäre" und zu einem "eschatologischen Gericht" von einem "sakralen Rechtsstil" sprechen kann.

3.2 Kritik am Rechtscharakter dieser Sätze.

Ein weiterer Ansatzpunkt der Kritik ist der von Käsemann behauptete Rechtscharakter dieser Sätze. Der Normen- und Entscheidungscharakter der von ihm zitierten neutestamentlichen "Rechtsätze" wird in Frage gestellt. Dies geschieht zum Teil aus recht unterschiedlichen Motiven.

3.21 Steht die Funktion dieser Sätze ihrem Rechtscharakter entgegen?

So wird die vor allem aus dem Kontext sich ergebende Funktion dieser Sätze als Argument gegen ihren Rechtscharakter herangezogen. Was Käsemann als "Sätze heiligen Rechts" bei Paulus zusammengestellt hat, soll demnach nicht den Charakter tatsächlicher Rechtsentscheidungen und Rechtsnormen tragen, sondern lediglich den von "beschwörenden Drohformeln und Proklamationen der geistlichen Anrede", die zwar die "Form, aber durchaus nicht die Funktion von Rechtssätzen" haben (156).

3.22 Kritik am Ansatzpunkt Käsemanns.

Die Kritik wendet sich insbesondere gegen den Ansatz Käsemanns, der problematisch erscheint (157). Gegen die Thesen Käsemanns wird eingewendet, daß der Anspruch des historischen Jesus berücksichtigt werden muß (158). Sätze eines "eschatologischen ius talionis" erscheinen gefährlich, weil sie Jesus zur "apokalyptischen Figur" abstempeln, und ihn damit eliminieren (159).

Wie bereits im letzten Kapitel angedeutet wurde, stellt E. Fuchs Jesus Christus so sehr in den Mittelpunkt, daß er die Existenz jeglichen Rechts im Neuen Testament verneinen muß oder höchstens als "Notrecht" zulassen kann (160). Von Jesus her sind solche Formen, wie die hier anstehenden Rechtssätze, nur zweitrangig. Auch geht Käsemann nach dieser Ansicht von einem "apokalyptischen Idealtypus aus, d.h. von einem "apokalyptischen Grundsatz heiligen Rechts", der - wie Käsemann selber zugibt - schon

bei Matthäus nicht mehr anzutreffen ist. Darum müßte man diesen Sätzen die Rechtsqualität absprechen (161).

Schließt aber die neutestamentliche Offenbarung in Jesus Christus tatsächlich jegliches Recht aus? Im Hinblick auf die Ergebnisse Dinklers, der gezeigt hat, daß die Rechtskategorie an einer Zentralstelle paulinischer Theologie - nämlich im Zusammenhang mit der Beschreibung des Taufgeschehens - theologisch legitim verwendet wird, muß diese Frage verneint werden. Die Menschwerdung Gottes muß ja den Gebrauch rechtlicher Sprache und Ordnung nicht ausschließen, da gerade Recht und Gesetz zum Anknüpfungspunkt von Gottes Offenbarung und damit zur "Anschauung des Heils" werden können (162).

3.23 Schließt der parakletische Charakter dieser Sätze ihre Rechtsqualität aus?

Kritik am Rechtscharakter der in Frage stehenden Sätze wird auch unter Hinweis auf ihre parakletische Struktur geübt. Im Gegensatz zu Käsemann sieht K. Berger in ihnen lediglich "einfache konditionale Relativsätze weisheitlicher Herkunft" (163), die nichts mit Gerichtsnormen, ja mit Recht überhaupt zu tun haben (164). Durch Vergleich mit Beispielen aus der Weisheitsliteratur versucht er deutlich zu machen, daß diese Sätze Paraklese enthalten, daß sie im Munde Jesu zu Paraklese werden (165).

Ungenannte Prämisse ist dabei die Annahme, daß Recht und Paraklese einander ausschließen müssen; aus der parakletisch-weisheitlichen Herkunft wird auf mangelnde Rechtsqualität geschlossen (166). Nun hat aber die neuere Exegese gezeigt, daß es Sätze weisheitlich-parakletischer Herkunft gibt, die durchaus Rechtscharakter besitzen, nämlich die im Alten Testament anzutreffenden Prohibitive, deren Ursprung in der Belehrung der Sippenangehörigen durch den Sippenältesten zu suchen ist (167). Im folgenden wird daher die Frage von Interesse sein, ob es nicht auch im Neuen Testament so etwas wie "Recht in weisheitlich-parakletischer Form" gibt bzw. ob die zur Diskussion stehenden Konditionalsätze überhaupt mit weisheitlichen Sätzen vergleichbar sind.

3.3 Zur Diskussion um die einem Amen-Wort angeschlossenen "konditionalen Relativsätze".

Eine kritische Weiterführung der Thesen Käsemanns stellt die Hervorhebung des Bezugs neutestamentlicher "konditionaler Relativsätze" zu den Amen-Worten dar (168). Über die Bedeutung dieser Beziehung besteht jedoch Uneinigkeit.

3.31 Zur Bejahung ihres Rechts- und Offenbarungsschrakters.

Den einem Amen-Wort angeschlossenen "konditionalen Relativsätzen" wird zum Teil Rechts- und Offenbarungscharakter zugesprochen. Diese Sätze werden in engem Zusammenhang mit alttestamentlichen Rechtssätzen gesehen; nach W. Grundmann besitzen sie wie die alttestamentlichen Rechtssätze rechtsverbindliche Form, jedoch kein kasuistisches Gepräge (169). Ihr Inhalt besteht aus den von Jesus in seiner Vollmacht verkündeten Grundsätzen Gottes. Diese "konditionalen Relativsätze" in den Evangelien gehören in eine Linie mit den Amen-Worten (170). Damit sind sie, wie jene, Offenbarungsworte verbindlicher Art (171), denn die Amen-Worte bzw. "das mit Amen eingeleitete Wort ist empfangene Offenbarung" (172). Das "Amen" bedeutet Bekräftigung und Übernahme, bei Jesus die Aneignung und Bekräftigung der vom Vater empfangenen Botschaft. Wenn Jesus diese Botschaft verkündet, so handelt es sich bei dem mit "Amen" beginnenden Wort um empfangene Offenbarung, die Er weitergibt. In diesem Sinne ist Jesus Offenbarer. Das λέγω ὑμῖν deutet auf einen an die Hörer ergehenden Gottesspruch. Die Worte ἀμὴν λέγω ὑμῖν zeigen den Offenbarungsvorgang an: Der vom Vater im Verborgenen empfangene Spruch wird angenommen und auf Grund der dem Offenbarer gegebenen Vollmacht an die Menschen verkündet. Dies geschieht in einem verbindlichen Rechtssatz. Das Recht ist hier also nicht nur äußere Form der Offenbarung, sondern wegen der Rechtsverbindlichkeit, die es dem Offenbarungsinhalt verleiht, formal und material untrennbar mit diesem verbunden.

3.32 Zur Gegenposition.

Andererseits wird der Offenbarungs- und Rechtscharakter dieser Sätze zum Teil auch bestritten. Diese von K. Berger vertretene Gegenposition spricht stattdessen von "konditionalen Relativsätzen weisheitlicher Herkunft", die erst im apokalyptischen Kontext sekundär mit Amen-Einleitungen verbunden worden sind, und dadurch einen ausgesprochen theologischen Charakter erhalten haben (173). Sie erscheinen nunmehr als Offenbarungen Jesu und werden dadurch an die Person Jesu gebunden. Zu beachten ist aber, daß Jesus hierbei die Rolle eines apokalyptischen Sehers einnimmt. Die Amen-Sätze enthalten "Offenbarungen eines apokalyptischen Sehers"; es handelt sich um "Enthüllungen visionärer Art", um "Mitteilungen geheimen Wissens und nicht um das Wort Gottes selbst". Diese Sätze erheben im Gegensatz zu prophetischen Worten nicht den Anspruch, das Wort Gottes zu verkünden, sondern sind lediglich "menschliches Wort eines apokalyptischen Sehers", der das Geschaute bezeugt. Sie bedürfen der Legitimation. Die Legitimation wird durch das einleitende Amen geliefert, durch welches die Wahrheit des Bezeugten behauptet wird. Die Gattung der Amen-Sätze hat somit nach Berger ihren Sitz im Leben in der literarischen Form apokalyptischer Berichte (174).

Es erscheint jedoch bedenklich, daß durch die Zuweisung der Amen-Worte zur literarischen Gattung apokalyptischer Berichte Jesus zu einer apokalyptischen Figur abgestempelt wird. Man wird zu Recht fragen müssen, wie die Evangelisten "mit ihrer jeweils ausgeprägten Christologie" die Amen-Einleitung so häufig verwenden konnten, obwohl diese Jesus lediglich als "apokalyptischen Seher" kennzeichnete, dessen Rede der Legitimation bedarf (175).

3.33 Zur Bedeutung der mit Amen eingeleiteten Worte.

Die Diskussion um den Ursprung und die Bedeutung der Amen-Worte sowie um Art und Konsequenz ihrer Verbindung mit "konditionalen Relativsätzen" läßt erkennen, daß auch bei Leugnung

des Offenbarungscharakters den mit "Amen" eingeleiteten Worten eine bedeutsame, ja zentrale Stellung innerhalb der christlichen Verkündigung zukommt. Diese wird insbesondere durch das bekräftigende Amen im Munde Jesu indiziert, welches - bei Leugnung des Offenbarungscharakters dieser Worte - als Legitimationsformel für die Wahrheit der darauffolgenden Aussage angesehen wird. Damit gewinnen aber auch die mit ihr verbundenen "konditionalen Relativsätze" zentrale theologische Bedeutsamkeit. Sie werden zu theologisch relevanten Aussagen erhoben, ähnlich wie die durch die Botenformel eingeleiteten alttestamentlichen Prophetenworte (176).

3.4 Konkrete Fragen und Versuch eines Neuansatzes.

Wie die Diskussion um die Thesen Käsemanns gezeigt hat, wurden seine Ergebnisse in der Folgezeit zum Teil angenommen (177) und weitergeführt oder auch in Frage gestellt, sowohl was ihren Rechtscharakter als auch ihre "Heiligkeit" anbetrifft. Die von Käsemann postulierte Beziehung dieser Sätze zum sogenannten "apodiktischen Recht" wurde ebenfalls scharfer Kritik unterworfen und muß daher als ungesichert gelten.

Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, einige der zur Diskussion stehenden neutestamentlichen Sätze hinsichtlich ihrer Rechtsqualität, ihrer Herkunft und ihrem Verhältnis zu alttestamentlichen Rechtssätzen ähnlicher Art zu überprüfen. Für die vorliegende Fragestellung nach dem Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb der Offenbarung kommt es insbesondere darauf an, ob es sich bei den "konditionalen Relativsätzen" des Neuen Testaments tatsächlich um "Rechtssätze" handelt. Die offensichtliche Beziehung dieser Sätze zu Sätzen weisheitlicher Art läßt - wie bereits angedeutet - die gleichzeitige Bejahung ihrer Rechtsqualität problematisch erscheinen. Sollte aber ihre parakletische Form den Rechtscharakter nicht unbedingt ausschließen müssen - wie bisher angenommen wurde -, sollte also der Nachweis von "neutestamentlichen Rechtssätzen mit parakletischem Charakter" gelingen, dann wird weiterhin zu fragen sein, ob diese Rechtssätze in ihrer Verbindung mit einem einleitenden

Amen-Wort nicht an eine der zentralsten Stellen neutestamentlicher Offenbarung gerückt worden sind. Aufschlußreich für den Stellenwert des Rechts innerhalb der neutestamentlichen Offenbarung kann weiterhin die Untersuchung der diesen Sätzen eventuell beigegebenen Begründungen sein, ebenso die Frage nach der hinter ihnen stehenden Autorität sowie die Erörterung ihrer theologischen Relevanz.

Für die Untersuchung der angedeuteten Fragen wird im folgenden im Hinblick auf die Kontroverse zwischen Käsemann und Berger eine Auswahl von Beispielen sowohl aus der synoptischen Tradition als auch aus dem Corpus Paulinum herangezogen werden.

4. Zum Rechtscharakter und Sitz im Leben der "konditionalen Relativsätze" in der synoptischen Tradition.

4.1 Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Tradition.

Im Vordergrund stehen zunächst die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Tradition, nämlich der Spruch der Logienquelle, der in Lk 16,18 in Verbindung mit anderen Sprüchen begegnet, in Mt 5,32 aber innerhalb der Antithesen der Bergpredigt steht. In etwas veränderter Form findet sich der Spruch auch in Mk 10,11, wo er als esoterische Jüngerbelehrung dem vorausgegangenen Streitgespräch über die Ehescheidung (Mk 10,1-10) folgt. In verkürzter Form ist er noch in Mt 19,9 innerhalb des von Matthäus übernommenen Streitgesprächs anzutreffen.

Nach herrschender Meinung ist mit einer Priorität von Q vor allen anderen Überlieferungen zu rechnen, wobei Lk 16,18 den ältesten Wortlaut der Fassung des Spruches bietet und möglicherweise auf Jesus selbst zurückgeht (178).

Die aus den synoptischen Überlieferungen zu erschießende Stellungnahme Jesu zur Ehescheidung erweist sich als ein klares Nein zur damaligen jüdischen Scheidungspraxis, die ihre Legitimation aus Dt 24,1 ableitete. Jesus bezeichnet die Ent-

lassung der Frau und entsprechend auch die Wiederheirat des Mannes bzw. die Heirat einer von ihrem Mann entlassenen Frau als Ehebruch und damit als Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs, vgl. Ex 20,14; Dt 5,18. Der für jüdische Ohren unerhörte Anspruch Jesu bereitet bis heute auch den Christen Schwierigkeit. In der Diskussion um die Auslegung und das Verständnis dieses Jesuslogions geht es primär um dessen Verbindlichkeit. Haben wir es hier mit einem wörtlich zu befolgenden, obligatorischen Erfüllungsgebot zu tun, wie dies die urchristliche Überlieferung angenommen hat (179), oder nur mit einem "Verkündigungsideal" bzw. einer "Zielnorm", die das Ziel angibt, das man erreichen soll (180)? Die Antworten auf diese Frage sind kontrovers (181).

4.2 Zum Verständnis des Ehescheidungslogions in der urchristlichen Überlieferung.

4.21 Zum Wesen und zur formalen Gestalt von Mk 10,11 f.

In Mk 10,11 f.: "Wer seine Frau entläßt und eine andere nimmt, bricht ihr die Ehe. Wenn eine Frau ihren Mann entläßt und einen anderen nimmt, bricht sie die Ehe" liegt eine unmittelbare heidenchristliche Bearbeitung vor (182). Dies zeigt einmal die gegenüber der bisherigen jüdischen Ehescheidungspraxis ungewöhnliche Feststellung, daß ein Mann nicht nur die Ehe eines anderen Mannes, sondern auch seine eigene brechen kann; hier wird eine jüdischen Verhältnissen widersprechende Treuepflicht des Mannes gegenüber seiner eigenen Frau vorausgesetzt, die jüdischem Denken bis auf wenige Ansätze im Frühjudentum fast unbekannt ist (183). Vers 12 enthält eine "hellenistischen Rechtsverhältnissen angepaßte und auch für die Frau abgewandelt formulierte Variante" (184); hier ist nämlich von einer von der Frau ausgehenden Scheidung die Rede, die nur im hellenistisch-römischen, nicht aber im jüdischen Bereich (bis auf wenige Ausnahmen im hellenistischen Judentum) anzutreffen ist.

Mk 10,11 f. erscheint als Jüngerbelehrung, die - wie z.B.

auch in Mk 4,10; 7,17; 9,28 - mit einer Frage nach dem Sinn der vorhergehenden öffentlichen Lehre Jesu beginnt, vgl. Vers 10. Das in Vers 11 ausgesprochene Scheidungsverbot Jesu (vgl. dazu auch Lk 16,18 und Mt 5,32) wird in der Form eines "konditionalen Relativsatzes" mit kasuistischer Protasis und nachfolgender präsentischer Apodosis, die die Feststellung bzw. Wertung des Vergehens enthält, verkündet (185). Ihm folgt in Vers 12 eine Variante dieses Verbots, die jedoch "nicht als konditionaler Relativsatz bzw. konditionales Partizip konstruiert ist" (186), und sich somit auch als sprachlich sekundär erweist. Mk 10,11 ist also ein Konditionalsatz (187), dessen Protasis das moralische Verhalten und dessen Apodosis das übertretene Gebot beschreibt. Es geht hier um das sechste Gebot des Dekalogs, vgl. Ex 20,14; Dt 5,18. Die Sätze enthalten in kasuistischer, dem Gesetzesstil ähnlicher Weise, eine Konkretisierung und Verschärfung des sechsten Dekaloggebotes. Die Verschärfung besteht darin, daß hier der von Moses erlaubte Scheidebrief einfach übergangen wird. Der Grund für diese Übergehung ergibt sich aus den Versen Mk 10,5-9, wo Jesus diese Erlaubnis als ein Zugeständnis des Moses an die Hartherzigkeit der Juden brandmarkt (188). Die Wertung dessen, was Moses noch erlaubt hatte, als Ehebruch, zeigt die ganze Schärfe des Verbots an, welches Jesus als die dem Willen Gottes entsprechende Auslegung des sechsten Dekaloggebotes hier verkündet (189).

Die Unauflöslichkeit der Ehe wird aus der Schöpfungsordnung begründet; unter Zuhilfenahme von Gen 1,27 (190); 2,24 wird gezeigt, daß Gottes Schöpfung selbst schon auf die Einheit der Ehe abzielt, da Gott den Menschen als Mann und Frau erschaffen hat. Wenn auch die Einstellung Jesu in der Ehescheidungsfrage dem mosaischen Gesetz widerspricht, so steht sie um so mehr mit dem ursprünglichen Willen Gottes im Einklang (191).

Das Scheidungsverbot Jesu in Mk 10,11 f. (entsprechend Mt 5,32) ist als verbindliche Weisung für die christliche Gemeinde zu verstehen (192). Nichtsdestoweniger trägt das Verbot Mk 10,11 f. parakletische Züge (193); der Vers ist eingebettet in einen parakletischen Text, in eine Belehrung der Pharisäer durch Jesus. Die Belehrung über das Gesetz und die Verkündigung der

Gebote kann mit der Gesetzesauslegung Hand in Hand gehen. So lehrt Jesus hier ein Gebot, daß sich aus der richtigen Auslegung der von Gott erlassenen Schöpfungsordnung ergibt. Die Qualifizierung des Tatbestandes als Ehebruch ist als eine erweiterte Auslegung des sechsten Dekaloggebotes anzusehen; da der Dekalog, wie bereits im alttestamentlichen Teil dieser Arbeit festgestellt, Rechtscharakter besitzt, wird auch für auslegende Sätze, die auf ihn Bezug nehmen, Rechtsqualität anzunehmen sein. Die erklärende Auslegung seiner einzelnen Gebote bildet eine erweiterte Form des ursprünglichen Gebotes und damit wiederum einen Satz mit Rechtscharakter. Jesus spricht hier im Namen Gottes und in der sonst Gott vorbehaltenen Vollmacht, Gebote zu erlassen. Mk 10,11 f. enthält also "parakletisch formuliertes Recht". Es handelt sich hier um eine Paraklese, die, ohne den Rechtscharakter dieser Sätze auszuschließen, die Forderung aufrechterhaltend in Ermahnung übergeht. Der Schein des Nichtrechtlichen, der hier wegen des Werbens um die innere Zustimmung des Angesprochenen entsteht, vermag nicht über den bestehenden Forderungs- und Verpflichtungscharakter dieser besonderen Form der Rechtsdarbietung hinwegzutäuschen. Wie wir bereits im alttestamentlichen Teil dieser Untersuchung gesehen haben, begegnet vor allem im Deuteronomium ein parakletisches Gebots- und Rechtsverständnis (194). Ähnlich scheint hier im Neuen Testament dieser "parakletische Rechtsstil" in analoger Weise angewendet worden zu sein. Auch hier wird der Versuch sichtbar, den Hörer von der Notwendigkeit der Einhaltung dieser Gebote zu überzeugen, um ihm dadurch den Gehorsam zu erleichtern. Die parakletische Struktur dieser Sätze will und darf ihre Verbindlichkeit, die durch ihren Rechtscharakter garantiert wird, nicht aushöhlen.

Sitz im Leben für Mk 10,11 f. ist die christliche Gemein-
deunterweisung (195). Dies erinnert an das alttestamentliche Prohibitivrecht, welches seinen Ursprung ebenfalls in der Unterweisung und Belehrung Unwissender hat, obgleich die äußere Form des Satzes der Annahme einer formgeschichtlichen Verwandtschaft von Mk 10,11 f. zum alttestamentlichen Prohibitivrecht widerspricht. Es fehlt hier die Du-Anrede, die für das Prohibitiv-

recht ein typisches Merkmal ist, und zudem ist die Protasis kasuistisch formuliert. Man kann aber den Satz auch nicht zum kasuistischen Recht zählen, da eine konkrete Strafandrohung fehlt; stattdessen enthält die Apodosis die "apodiktisch" anmutende, weil absolut verkündete Feststellung, daß solches tatbestandsmäßige Verhalten Ehebruch und damit "Sünde" ist (196). Mk 10,11 f. ist seiner Form nach ein Mischgebilde von kasuistischen und "apodiktischen" Elementen. Da eine solche Vermischung, wie bereits erwähnt, auch in den alttestamentlichen Gesetzeskorpora anzutreffen ist, erscheint eine formgeschichtliche Verwandtschaft von Mk 10,11 f. zum alttestamentlichen Recht aufgrund seines Inhaltes, seiner Form und seines Sitzes im Leben wahrscheinlich.

Die Annahme, daß der parakletische Charakter der Stelle einer gleichzeitig anzunehmenden Rechtsverbindlichkeit nicht widerspricht, steht durchaus im Einklang mit der allgemeinen Entwicklung des Verhältnisses von Recht und Paraklese in der Heiligen Schrift.

Exkurs: Paraklese und Recht in der Heiligen Schrift.

Paraklese, worunter wir die christliche Mahnung verstehen, erweist sich insbesondere im Hinblick auf die Briefe des Apostels Paulus als ein "inständiges Bitten, ein erweckendes Ermuntern, ein tröstliches Zureden", zugleich aber als Anspruch des Erbarmens Gottes, ihm im konkreten Leben zu entsprechen und der in Jesus Christus aufgewiesenen Zukunft im Denken und Tun gerecht zu werden (197).

Schon der alttestamentliche weisheitliche Mahnspruch, wie er z.B. Spr 10 - 29 begegnet, ist als eine "bestimmte Gattung weisheitlichen Redens" gegenüber anderen Gattungen genau abzugrenzen (198). Während die weisheitlichen Mahnsprüche in der Verkündigung Jesu, soweit es sich um Jesusgut handelt, deutlich von anderen Gattungen, wie z.B. von der "prophetischen Weisung im Auftrag Gottes" oder von "Gesetzesvorschriften", zu differenzieren sind, läßt sich in der urchristlichen Überlieferung eine klare Unterscheidung zwischen weisheitlichem Mahnspruch und

Recht nicht einheitlich durchführen. Trotz des einheitlichen judenchristlichen Raumes wird das Material in mehreren Traditionsschichten überliefert (199). Entsprechend den Überlieferungsschichten der Sprüche, nämlich Q, Mt^S, Lk^S und vormarkinische Sammlungen, sind mehrere mögliche Sitze im Leben feststellbar, so die Einführung in die Grundpflichten des Christseins, die Paraklese in Verfolgungszeiten, die Programmierung von Glaubensboten, die Regeln für Verantwortung in der Gemeinde oder die Gemeindeordnungen (200).

So läßt sich bei Matthäus eine eigene Spruchtradition nachweisen, in der weisheitliche Mahnsprüche zu kasuistischen Regeln umgeformt werden, vgl. z.B. Mt 18,15-18. Kennzeichen hierfür ist die Umsetzung in den Plural sowie die Verbindung mit dem autoritativen Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, vgl. Mt 18,18: "Wahrlich, ich sage euch: Was immer ihr auf Erden binden werdet, soll auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, soll auch im Himmel gelöst sein".

In der Überlieferung des weisheitlichen Mahnspruches läßt sich somit eine Linie verfolgen, die von einem rein weisheitlichen Charakter des Mahnspruches im Alten Testament und beim Jesusgut ausgeht, in der urchristlichen Überlieferung (Mt^S) jedoch durch Umformung zur kasuistischen Regel mit Bekräftigung durch ein vorgeschaltetes Amen-Wort immer mehr an Verbindlichkeit gewinnt, so daß man in der Endphase dieses Prozesses von Rechtsverbindlichkeit sprechen kann.

Auch bezüglich der paulinischen Paraklese läßt sich sagen, daß sie Anspruchscharakter hat. In ihr begegnen wir jedoch nicht der bloßen Forderung, sondern einem Anspruch, der zugleich in sich einen Zuspruch birgt (201). Diese Ermahnung kann unter Umständen auch "Befehl" (202) bzw. "Gebot" (203) heißen; im Gegensatz zum "Gesetz" erwächst sie aber immer aus der Liebe, vgl. Phm 8 f.

Der Anspruch dieser besonderen Form der Verkündigung ist in der hinter ihr stehenden Autorität begründet. Ob diese Autorität allerdings mit Gott gleichzusetzen ist (204), erscheint angesichts der hier vorhandenen Ähnlichkeit zum weisheitlichen Mahnspruch

in den synoptischen Traditionen, welcher sich gerade nicht auf Gott beruft, fraglich (205). Auf jeden Fall spricht hier die apostolische Autorität, welche sich von Gott beauftragt weiß (206). Die paulinische Paraklese richtet an die Christen die Forderung, daß sie ihr welthaftes Dasein als geistlichen Gottesdienst vollziehen (207) und auf die eschatologische Zukunft hin, d.h. nach der Maßgabe Gottes, leben sollen (208). Die Christen sollen in ihrem Existenzvollzug die neuen Dimensionen der Gottesherrschaft in der Welt sichtbar werden lassen (209). Die apostolische Forderung enthält also konkrete Anordnungen zur Gestaltung und Regelung des christlichen Daseins, welche das Verhalten eines jeden einzelnen betreffen. Die apostolische Paraklese tendiert nach Inhalt und Anspruch analog zum weisheitlichen Mahnspruch in der Matthäus eigenen Spruchtradition zur Rechtsverbindlichkeit (210). Dies bedeutet aber eine in der urchristlichen Überlieferung immer mehr um sich greifende Verwischung der unterscheidenden Merkmale von Paraklese und Recht. Die Paraklese gewinnt Rechtsverbindlichkeit, und das Recht nimmt parakletische Züge an.

4.22 Zu Mt 5,32.

In der Linie dieser Entwicklung steht auch Mt 5,32. Die matthäische Fassung des Ehescheidungslogions lautet: "Ich aber sage euch: Wer seine Frau entläßt - ausgenommen wegen Ehebruchs -, der macht sie zur Ehebrecherin; und wer eine Entlassene zur Ehe nimmt, bricht dadurch die Ehe".

Die Stelle zeigt deutlich die gesetzgeberische Vollmacht, von der Jesus hier Gebrauch macht. Die Vollmacht zeigt sich in den Worten *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*, mit denen der Vers eingeleitet wird. Diese antithetische Formulierung geht auf den Evangelisten zurück (211); in der Parallele Lk 16,18 fehlt sie, ist dafür aber auch als Einleitung der im folgenden zu untersuchenden Stellen Mt 5,22. 28 anzutreffen (212).

Auch Mt 5,32 enthält wiederum einen kasuistisch formulierten Vordersatz (*πᾶς ὁ ἀπολύων*), in welchem der Tatbestand beschrieben wird, nämlich das Entlassen der eigenen Frau bzw. die

Eheschließung mit einer Entlassenen, ein Verhalten, welches eigentlich nach dem mosaischen Gesetz erlaubt ist, vgl. Dt 24,1. Statt der für kasuistische Rechtssätze üblichen Rechtsfolgebestimmung folgt hier in der präsentisch formulierten Apodosis eine Schuldigerklärung: Ehescheidung und Heirat mit einer aus der Ehe entlassenen Frau werden als Ehebruch und damit als Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs hingestellt. Wie bei Mk 10,11 f. handelt es sich also formal auch bei diesem Vers um einen Rechtssatz (213).

Ob es sich allerdings bei Mt 5,32 auch material um einen "Rechtssatz" handelt, darüber sind die Exegeten geteilter Meinung (214). Ebenso sind die Auffassungen über den Sitz im Leben des vorliegenden Satzes kontrovers. Ein Teil der exegetischen Forschung folgt Käsemann in der Annahme eines "prophetischen Sitzes im Leben" (215). Es ist jedoch zu beachten, daß Mt 5,32 zumindest in seinem Kern, also ohne die Unzuchtsklausel $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \pi\omicron\rho\omicron\upsilon\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (216), wie auch seine Parallele Lk 16,18 der Logienquelle angehört (217). Dies zeigt bereits die Formulierung $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\epsilon$ + Partizip Präsens, die sowohl hier als auch in Lk 16,18 vorkommt und die für die Quelle Q charakteristisch zu sein scheint (218). Ebenso darf man die Tatsache nicht übergehen, daß die Gemeinde zwischen Worten des Irdischen und Worten des Geistes (als Rede des erhöhten Jesus) unterschieden hat; daraus ergibt sich, daß Spruchmaterial, welches auf Geistsprüche von Propheten zurückgeht, keinesfalls unbesehen als Herrenwort betrachtet und auf eine Stufe mit den Worten des irdischen Jesus gestellt werden kann. Zwar werden andererseits auch nachösterliche Worte als Herrenworte in die Überlieferung aufgenommen, aber dies geschieht in einem komplizierten und langwierigen Rezeptionsprozeß, welcher einen mehrfachen Wechsel von Tradenten und Sitz im Leben erfordert (219), so daß man bei Betrachtung der historischen Relevanz der Kontinuität des Jüngerkreises für den Einflußbereich dieser Jünger, also somit für die Frühzeit der Überlieferung, die Aufnahme von Geistsprüchen in die Herrenwortüberlieferung als unwahrscheinlich betrachten muß. Da Q als Sammlung unter anderem als "Handreichung für die Lehrer" bei der Unterweisung der Gemeinde diene, ist wohl die christliche Gemeindeunter-

weisung als Sitz im Leben dieses Satzes zu betrachten (220).

Der formale Charakter und Sitz im Leben von Mt 5,32 gestattet analog Mk 10,11 f. die Annahme einer formgeschichtlichen Verwandtschaft dieses Wortes zum alttestamentlichen Recht. Angesichts der Diskussion um den materiellen Rechtscharakter des Satzes wird man jedoch etwas genauer nach der spezifischen Eigenart von Mt 5,32 fragen müssen. Läßt sich die Gattung, der das Logion angehört, näher bestimmen?

Als weiterführend in dieser Frage erweist sich die Annahme, daß die Gemeindeunterweisung in einer spezifischen Form erfolgt ist, die sich allmählich im Urchristentum herausgebildet hat. Zur Ermittlung dieser Form bieten sich drei Möglichkeiten an: Man könnte z.B. von der Annahme ausgehen, daß die Gemeindeunterweisung ausschließlich in der Form weisheitlicher Mahnsprüche erfolgt ist. Dagegen spricht jedoch der formale Rechtscharakter einiger Konditionalsätze wie z.B. Mt 5,32, die in dieser Unterweisung nachweislich ihren Sitz im Leben haben. Andererseits ließe sich die Ansicht vertreten, daß diese Unterweisung ausschließlich in der Form von rechtlichen Prohibitiven analog der Sippenunterweisung in vorjähwistischer Zeit erfolgt ist. Der parakletische Charakter dieser Sätze darf jedoch nicht außer acht gelassen werden. Der Spruch Mt 5,32 läßt sich seiner Intention nach nicht ohne weiteres in die eine oder andere Kategorie einordnen. Seine weisheitlich-mahnende Form, deren zugrundeliegende Anschauung in dem Wort Mt 5,20: "Darum sage ich euch: Wenn eure Gerechtigkeit nicht noch viel größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer ..." ihren Ausdruck findet, sowie der hier erhobene Anspruch auf Verbindlichkeit der gemachten Aussage, gerade weil sie den hinter dem Wortlaut des alttestamentlichen Gesetzes verborgenen Willen Gottes klar ausdrückt, läßt eine gewisse Eigenart des hier vorliegenden Spruches sichtbar werden.

Das antithetische *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* läßt erkennen, daß hier eine Autorität spricht, die über Moses steht. Damit erscheint die hier aufgestellte Forderung noch bindender und verpflichtender als das mosaische Gesetz. Zur Überbietung des mosaischen

Gesetzes in der Weise wie es hier geschieht, dazu gehört wohl mehr als weisheitlich-parakletische Belehrung. Doch wie läßt sich der wirkliche Charakter des Spruches ermitteln?

Zur formgeschichtlichen Beurteilung von Mt 5,32 ist außer seiner Syntax auch sein Kontext zu berücksichtigen. Der Satz begegnet uns bei Matthäus innerhalb der Bergpredigt, die unter dem Leitsatz steht: "Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist ... Ich aber sage euch ...", vgl. Mt 5,21 f. 27 f. 33 f. 38 f. 43 f. Jesus lehrt die Volksscharen in autoritärer Form wie einer, der Macht hat, vgl. Mt 5.2. 29. Diese Lehre ist weisheitlich-parakletischer Art. Für die urchristlichen Gemeinden, in denen sich ein Bedürfnis nach Gesetz und Ordnung bemerkbar macht (221), bedeutet die Bergpredigt "das neue Gesetz einer besseren Gerechtigkeit" (222). Ihre Forderungen werden als der "immer schon und schlechthin geltende Gotteswille" ausgegeben (223). Für die in der Parusieerwartung stehende junge Christenheit enthält die Bergpredigt die Aufforderung zu einem "von Grund auf neuen Tun im Licht und in der Nähe Gottes und des Anbruchs seiner Herrschaft" (224). Ihre Forderungen werden zu "Einlaßbedingungen für die kommende Gottesherrschaft" (225).

Die hohe Bedeutung und Verbindlichkeit, die die Forderungen der Bergpredigt innerhalb der jungen Christengemeinden erlangen, verdanken sie dem Umstand, daß sie als authentische Worte und Weisungen Jesu gelten. Das Spruchgut der Bergpredigt entstammt größtenteils aus der Logienquelle Q (226); Q gilt aber im Urchristentum als die authentische Sammlung der Sprüche Jesu. Da die jungen Christengemeinden sich grundsätzlich an den Weisungen ihres Herrn orientieren, gewinnen diese für sie Rechtsverbindlichkeit, zumal sich diese Gemeinden größtenteils außerhalb des jüdischen Synagogenverbandes (227) und auch außerhalb einer staatlichen Ordnung befinden, andererseits aber selber ein Bedürfnis nach Gesetz und Ordnung verspüren.

Die "neue Ordnung" der Urchristen besteht somit aus parakletischen Weisungen Jesu, die für sie Rechtsverbindlichkeit besitzen. Solche "parakletischen Rechtssätze", nach denen sie ihr Leben ausrichten, finden durch die Gemeindeunterweisung weitgehende

Verbreitung. Wir begegnen hier einer neuen Gattung, nämlich dem "parakletischen Recht", welches seine Vorläufer, wie bereits erwähnt, in der deuteronomischen "Gebotsparaklese" hat. Dieser Gattung "parakletisches Recht" gehört auch das Ehescheidungslogion Mt 5,32 an.

4.23 Zu Mt 19,9.

Bei Matthäus findet sich das Ehescheidungslogion ein zweites Mal in Mt 19,9: "Ich aber sage euch: Wer immer seine Frau entläßt, es sei denn um Ehebruchs willen, und eine andere heiratet, bricht die Ehe".

Der antithetisch eingeleitete Satz steht am Ende eines in Mt 19,3-9 berichteten Streitgesprächs über das Problem der Ehescheidung. Der in der Logienquelle Q als "versprengtes Herrenwort" anzutreffende Vers (228) enthält ebenfalls einen kasuistisch eingeleiteten Satz, dessen präsentisch formulierte Apodosis die Feststellung enthält, daß das tatbestandsmäßige Verhalten Ehebruch und damit Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs ist. Die Ehebruchsklausel gehört wie in Mt 5,32 dem Redaktionsgut an (229). Aus der im Matthäusevangelium bezeugten Praxis wird ersichtlich, daß die matthäische Gemeinde sich zu "Konzessionen" gegenüber der absoluten Forderung Jesu für bevollmächtigt hielt (230).

Man wird Mt 19,9 aus den gleichen Gründen wie bei den bereits besprochenen synoptischen Überlieferungen des Ehescheidungslogions die Rechtsqualität nicht absprechen können. Der Spruch wird von Matthäus als gesetzliche Bestimmung aufgefaßt (vgl. Mt 28,19 in bezug auf Mt 19,9 und 5,32) (231). Es handelt sich hier um eine von Jesus mit den Worten "Ich aber sage euch" eingeleitete autoritative Gesetzesauslegung, die zwar gegen die jüdische steht, sich aber auf den in der Schöpfungsordnung offenbar gewordenen Willen Gottes berufen kann, vgl. Mt 19,4-6; diese ist sowohl für die Pharisäer als auch für die Gemeinde des Matthäus verbindlich. Wie 5,31 f. will Matthäus auch diesen Spruch als "Gebot des Kyrios" verstanden wissen (232). Auch die Konzession, die hier gegenüber der absoluten

Forderung Jesu gemacht wird, bezeugt indirekt ein gebothaftes Verständnis des Herrenwortes (233). Matthäus verlangt, daß jede Erlaubnis, und zwar auch die von Dt 24,1, an der ursprünglichen Ordnung von Gen 1 gemessen werden soll (234). Wir begegnen hier erneut der eigentlichen Intention Jesu, die den ursprünglichen Willen des Schöpfers - im Gegensatz zu der mosaischen Konzession an die menschliche *σκληροκαρδία* - zum Prinzip der Auslegung macht.

Exkurs: Die Stellungnahme des Apostels Paulus zur Frage der Ehescheidung in 1 Kor 7,10.

Ein weiteres Zeugnis dafür, daß Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung im Urchristentum als absolut verbindliches Gesetz interpretiert worden ist, finden wir in 1 Kor 7,10: "Den Verheirateten gebiete nicht ich, sondern der Herr: Die Frau darf sich von ihrem Manne nicht trennen. Hat sie sich aber doch getrennt, so muß sie unverheiratet bleiben oder sich mit ihrem Manne aussöhnen. Ebenso darf der Mann seine Frau nicht entlassen".

Paulus spricht hier von einem Gebot des Herrn. In der Exegese wird überwiegend die Ansicht vertreten, daß mit "Gebot" ein für alle Zeiten gültiges, absolut verbindliches Herrenwort gemeint ist, dem Rechtsqualität und damit Rechtsverbindlichkeit zukommt (235); doch fehlt es andererseits auch nicht an Stimmen, die unter Hinweis auf die in Vers 11 a gemachte "Konzession" den Rechtscharakter und damit die absolute Verbindlichkeit des 1 Kor 7,10 erwähnten Herrengebotes in Frage stellen (236).

Der parenthetisch zwischen die beiden Satzhälften eingefügte Vers 11 a wirkt nicht nur formell schwerfällig, sondern auch angesichts des vorher erwähnten Herrengebotes bedenklich, da hier mit einer Übertretung des vorausgegangenen Herrengebotes gerechnet wird (237). Die Auslegung des Verses ist strittig. Ob wir es hier mit einem Stück paulinischer Gesetzesauslegung nach Art der Rabbinen - nur gegenüber einem Worte Jesu - zu tun haben (238), ob es sich hierbei um eine Interpolation handelt (239) bzw. ob der Vers sich ausschließlich auf schon früher vollzogene Trennungen bezieht (240), läßt sich nicht mit

Bestimmtheit sagen. Aus der Formulierung des Verses *ἐὰν δὲ καὶ χωρὶς ᾖ*... ist auf die Einräumung von Ausnahmen ("falls sie sich doch scheidet") nicht zu schließen; es wird hier vielmehr ein schon bestehender Fall angesprochen: "falls sie sich getrennt hat" (241). Das Verbot der Wiederheirat deutet an, daß die bestehende Trennung der Ehegatten von Paulus nicht als "Scheidung" im Sinne des damaligen antiken Ehrechtes mit der Möglichkeit zur Wiederheirat verstanden wird.

Vers 11 a steht demnach der Annahme nicht entgegen, daß Paulus eine rechtsverbindliche Anordnung Jesu meint, wenn er bezüglich der Weisung Jesu als von einem "Gebot des Herrn" spricht. Dieses Gebot ist ihm wahrscheinlich durch die urchristliche *παράδοσις* bekannt geworden (242); ob Paulus eine schriftliche Sammlung von Jesusworten besessen hat, können wir nicht ausmachen. 1 Kor 7,10. 25 läßt lediglich darauf schließen, daß der Bestand der ihm bekannten Herrenworte fest begrenzt war: Es handelte sich um eine abgeschlossene Größe, die nicht nach Belieben zu erweitern war (243). Gerade aus der Gegenüberstellung von Vers 10 und Vers 25 wird deutlich, daß die Herrenworte für die junge Christengemeinde als Gesetz gedient haben (244): Es ist der Herr selber, der den Verheirateten gebietet, sich nicht zu trennen, und nicht Paulus, der hier seine Person ausschaltet (245). Wir begreifen hier einem für Paulus charakteristischen Zug: Paulus empfindet ein Wort Jesu als "streng bindende äußere Vorschrift" (246). Dieses eindeutige Jesuswort, welches die Scheidung kategorisch untersagt, dient Paulus als "Rechtsquelle und Norm, die uneingeschränkt gilt" (247). Paulus zeigt, daß der Christ grundsätzlich an das "Gebot des Kyrios" gebunden ist (248).

Auffallend ist, daß hier von einer Trennung der Frau vom Manne die Rede ist. Ein Vergleich mit Mk 10,12 läßt erkennen, daß Paulus das Logion den Verhältnissen seiner Gemeinde entsprechend umgeformt hat (249). Anhand der Traditionsgeschichte des Ehescheidungslogions läßt sich feststellen, daß dieses Herrenwort immer wieder neuen Verhältnissen angepaßt worden ist, insbesondere bei seiner Anwendung im griechisch-römischen Bereich (250).

4.3 Jesu Wort von der Gültigkeit des Gesetzes, Mt 5,19.

Das gleiche, wie für die vorhergehenden Stellen, gilt auch für Mt 5,19: "Wer darum eines von diesen Geboten, und sei es das Geringste, aufhebt und so die Menschen lehrt, wird im Himmelreich der Geringste heißen. Wer aber es befolgt und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich".

Auch hier handelt es sich der Form nach um einen Konditionalsatz, dessen mit ὅς {α} eingeleitete Protasis das moralische Verhalten beschreibt, und dessen Apodosis die erwirkte Strafe angibt (251). Der Satz steht im jetzigen Kontext im Zusammenhang mit der Gesetzesauslegung. Es ist jedoch fraglich, ob es sich um ein echtes Jesuslogion handelt. Wenn man andere Jesusworte, wie z.B. Mt 12,8: "Der Menschensohn ist Herr (auch) über den Sabbat" oder Mk 2,27 f.: "Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (ähnlich Lk 6,5) und das tatsächliche Verhalten Jesu insbesondere am Sabbat in Betracht zieht, so kann Mt 5,19 wohl kaum ein echtes Jesuswort sein. Man wird eher annehmen müssen, daß hier eine Gemeindebildung aus der späteren Kampfzeit vorliegt (252). Weiterhin besteht Unklarheit darüber, in welchem ursprünglichen Zusammenhang Mt 5,19 gestanden hat. Es gilt zu bedenken, daß die älteste Jesusüberlieferung kein fortlaufender Bericht ist, sondern aus einer Fülle von Einzelgeschichten und Sprüchen besteht, die im ganzen nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet sind. So nimmt das Matthäusevangelium noch mehr als Markus eine sachliche Gruppierung der Einzelgeschichten vor (253). Auch die sogenannte Bergpredigt ist als ein "Mosaik" von Sprüchen zu betrachten (254). Sie enthält zu Spruchgruppen zusammengefügte Sprüche, wie z.B. "Gebote", prophetische Anrufe und Weisheitsprüche. Matthäus hat den Stoff systematisch geordnet und dabei wahrscheinlich einige Änderungen vorgenommen, wie ein Vergleich mit den Parallelen zeigt (255). Auch der einleitende Passus Mt 5,17-20 ist wahrscheinlich erst von Matthäus zusammengestellt worden (256). Er enthält einige Sprüche, deren Formulierung höchstwahrscheinlich auf die judenchristliche Gemeinde zurückgeht und gegen eine gesetzesfreie Richtung polemisiert (257).

Über die Zugehörigkeit von Vers 19 zu Vers 18 bzw. Vers 20 sind die Auffassungen kontrovers (258). Wahrscheinlich entstammt Mt 5,19 wie auch der vorhergehende Vers 18 der Logienquelle Q. Mt 5,19 ist aller Wahrscheinlichkeit nach von Matthäus aus Q übernommen worden (259). Wie bei den übrigen Sprüchen der Logienquelle ist damit auch für Mt 5,19 nicht die prophetische Verkündigung, sondern die Gemeindeunterweisung als Sitz im Leben zu betrachten. Wie bei Mt 5,32 handelt es sich auch hier um einen "parakletischen Rechtssatz". "Dem Ernst der Situation entsprechend gibt Jesus seiner Verwahrung in Mt 5,19 die Form eines Rechtsspruches" (260).

4.4 Jesu Wort vom Zürnen, Mt 5,22.

Das Logion Mt 5,22: "Ich aber sage euch: Jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen. Wer zu seinem Bruder sagt: Du Tor! soll dem Hohen Rat verfallen. Und wer zu ihm sagt: Du Gottloser! soll dem Feuer der Hölle verfallen" besteht aus drei einzelnen Sätzen, deren Protasis kasuistisch formuliert ist. Die futurische Apodosis nennt die der Schuld entsprechende Strafe "dem Gericht verfallen", die von Satz zu Satz gesteigert wird. Jesu erweiterte Interpretation des fünften Gebotes enthält eine Klimax der angedrohten Strafen, die jedoch nur symbolischen Wert haben (261). Sinn dieser "Überinterpretation" ist es aufzuzeigen, daß schon der allererste Anfang einer strafbaren Handlung - hier also der Zorn - dem Willen Gottes widerspricht.

Die Ansichten über den Rechtscharakter der Stelle sind verschieden. Während einige Exegeten die Rechtsqualität des Spruches im Hinblick auf seinen Aufbau bejahen (262), bestreiten andere unter Hinweis auf die Intention des Satzes dessen Rechtscharakter (263). Mt 5,22 wird als ein "neues Gebot rein ethischer Art" den juristischen Gesetzen des Alten Testaments gegenübergestellt (264) bzw. als "prophetische Rede" gekennzeichnet, die eine "Provokation zum Guten, zum eigentlichen Willen Gottes" beinhaltet (265). Für diese Ansicht spricht auch die Tatsache, daß wir kein Zeugnis dafür besitzen, daß dieser Spruch in der ur-

christlichen Tradition oder in späteren Zeiten jemals als absolut geltender, wörtlich zu befolgender Rechtssatz interpretiert worden ist.

Für die vorliegende Fragestellung genügt jedoch die Tatsache, daß es in der neutestamentlichen Verkündigung Sätze gibt - und Mt 5,22 ist ein erneuter Beweis dafür -, die in der Sprache des Gesetzes vorgebracht werden in der Absicht, gerade dadurch den "eigentlichen Willen Gottes" in "provokatorischer Weise" zu dokumentieren (266). Worin besteht aber das "Provokatorische" der sogenannten Antithesen der Bergpredigt, zu denen Mt 5,22 gehört?

Der seltene Ausdruck "es ist gesagt worden" führt im Neuen Testament fast immer eine Gottesrede bzw. ein Schriftzitat ein (267). Wenn nun in den Antithesen Jesu Ich neben den durch den Ausdruck "es ist gesagt worden" verhüllten Namen Gottes selbst gestellt wird, so übertrifft diese unerhörte Formulierung "alle sonst denkbaren messianischen Ansprüche" (268). Zugleich wird aus dieser Formulierung offenkundig, daß das von Jesus Gesagte ebenso Offenbarungscharakter besitzt wie die in alttestamentlicher Zeit an die Alten ergangenen Gottesworte.

Zum gleichen Ergebnis führt auch die inhaltliche Analyse des Satzes. Jesus gibt hier keine lex nova (269), sondern eine erweiterte Auslegung des fünften Dekaloggebotes (270). Nach alttestamentlich-jüdischer Ansicht kommt nicht nur der Tora, sondern auch ihrer authentischen Auslegung Offenbarungscharakter zu. Jesu Spruch ist ein Reden in Vollmacht im Gegensatz zu den Rabbinen, die die Formel "ich aber sage euch" mitunter in internen Schuldiskussionen zu verwenden pflegen (271).

Mt 5,22 enthält also einen Spruch Jesu, dem Offenbarungswert zukommt, und der vom ersten Evangelisten in der Form eines Rechtssatzes wiedergegeben wird. Damit hat Matthäus der Rechtskategorie einen eminenten Stellenwert bei der Beschreibung der christlichen Heilswirklichkeit eingeräumt. Das Motiv hierfür kann nur das Streben nach einer Legitimation des Jesuswortes gegenüber der alttestamentlichen Tora sein; da deren Vorschriften Rechtscharakter tragen, muß ein mit gleichem Geltungsanspruch verkündeter

Spruch Jesu ebenfalls die Form eines Rechtssatzes annehmen. Der aus kasuistischen und "apodiktischen" Elementen bestehende Satz weist eine formgeschichtliche Verwandtschaft mit den alttestamentlichen Gesetzeskorpora auf; sein Sitz im Leben dürfte erneut die christliche Gemeindeunterweisung sein.

4.5 Jesu Wort vom "Ehebruch im Herzen", Mt 5,28.

Mt 5,28 enthält wiederum eine Eheparaklese: "Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau lüstern ansieht, hat in seinem Herzen schon Ehebruch mit ihr begangen".

Seiner Form nach erscheint der Vers mehr als ein Richtwort, und zwar als das Richtwort Gottes über den Mann, der eine Frau lüstern ansieht und darum dem Ehebrecher gleichgestellt wird (272). Dabei legt Jesus in diesem Satz die entscheidende Verantwortung für einen Ehebruch dem Manne zur Last (273). Geschützt wird hier das Recht der Frau als Person und, da mit *γυνή* stets die verheiratete Frau gemeint ist, auch die Ehe des Nächsten. Es geht hier also um das zehnte Dekaloggebot, welches die Begierde nach der Frau des Nächsten untersagt, vgl. Ex 20,17.

Der Rechtscharakter von Mt 5,28 ist strittig (274). Aufgrund der den Satz einleitenden, kasuistisch formulierten Protasis, der eine "apodiktisch" anmutende, präsentische Apodosis folgt, kann aber nicht bestritten werden, daß der Spruch formal gesehen ein Rechtssatz ist. Der von Matthäus vermutlich aus der Quelle Q übernommene Satz (275) brandmarkt das hier geschilderte Verhalten des Mannes gegenüber der Frau als Ehebruch und damit als Verstoß gegen das sechste Gebot des Dekalogs, vgl. Ex 20,14. Der Satz erscheint somit als auslegende Erweiterung eines Dekaloggebotes und ist seiner Form nach ein Mischgebilde von kasuistischen und "apodiktischen" Elementen; dies legt wiederum eine formgeschichtliche Verwandtschaft zum alttestamentlichen Recht nahe.

Wie in Mt 5,22 wird auch hier vom ersten Evangelisten ein Offenbarungswort Jesu in die Form eines Rechtssatzes gekleidet. Vers 28 ist somit ein weiterer Beweis dafür, daß die Rechtskategorie im Neuen Testament gerade bei der Umschreibung der Offenbarung einen bedeutsamen Platz einnimmt.

4.6 Zusammenfassung.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die erwähnten Stellen aus der synoptischen Tradition rechtliche Formulierung besitzen und im Zusammenhang mit dem Dekalog als dessen erweiterte Auslegung stehen. Es handelt sich dabei, analog der bereits im Alten Testament anzutreffenden Vermischung von kasuistischem und "apodiktischem" Recht, um Mischformen, die sowohl kasuistische als auch "apodiktische" Elemente enthalten: Die Ähnlichkeit zum alttestamentlichen kasuistischen Recht ergibt sich aus ihrer kasuistisch formulierten Protasis; aus der Unbedingtheit ihrer Geltung, die insbesondere durch ihren jeweiligen Vorspruch *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* grundgelegt wird, ergeben sich "apodiktische" Merkmale. Das einleitende "Ich aber sage euch" charakterisiert die Antithesen der Bergpredigt, zu denen die untersuchten matthäischen Stellen gehören, als Worte mit Offenbarungscharakter, weil hier Jesu Ich dem durch die Formel "es ist gesagt worden" verhüllten Gottesnamen gleichgestellt wird. Stellt man das mosaische Gesetz der von Jesus gegebenen erweiterten Auslegung gegenüber, so gewinnt jeder dieser Sprüche, der als ein Mehr hervorgehoben wird, im Munde Jesu zugleich parakletischen Charakter. Sitz im Leben dieser Sätze ist die christliche Gemeindeunterweisung. Die Untersuchung hat gezeigt, daß die jungen Gemeinden der christlichen Lehre die gleiche Verbindlichkeit zuschreiben wie dem alttestamentlichen Gesetz. Da die Vorschriften der Tora Rechtsform besitzen, wird auch diese Lehre in Rechtssätzen verkündet.

Weil die Gemeinden sich in ständiger Auseinandersetzung mit Gefahren von innen und außen befinden, kann es nicht ausbleiben, daß diese Rechtssätze, die ihren Standort in der Gemeindeunterweisung haben, zugleich parakletischen Charakter annehmen. Diese "parakletischen Gebote" (276) wollen die Gemeindemitglieder in den Bedrängnissen der Zeit trösten, stärken, aufrichten, ermahnen sowie vor dem Abfall warnen und bewahren (277). Auch im "Neuen Bund", den Christus und das Evangelium errichten, ist Paraklese erforderlich, denn auch der Mensch des "Neuen Bundes" unterliegt der Versuchung, dem Willen Gottes und der Kraft des Geistes zu widerstreben. Darum hat auch der Glaubende es nötig, daß ihm in

seinem "Kampf zwischen Fleisch und Geist das ihm ins Herz geschriebene Gebot der Liebe auch durch das Wort zugesprochen und vor Augen gestellt wird. In solchem Anspruch und Zuspruch begegnet ihm jetzt der eine, ewige, heilige Gotteswille" (278).

Die neutestamentliche Paraklese ist zusammen mit dem Dekalog als Entfaltung des einen Gebotes zu verstehen, in dem aller Gotteswille zusammengefaßt ist, vgl. Mt 22,40 und Röm 13,8 ff. Im Neuen Testament spricht die Paraklese das, wozu der Glaubende aus der Macht der Zuwendung Gottes aufgeboten wird, in Form konkreter Weisungen aus, die verbindlich sind (279).

Der Rechtscharakter dieser Sätze bleibt von ihrer durchweg parakletischen Struktur unberührt; wir begegnen hier einer Paraklese, die den Forderungs- und Verpflichtungscharakter des Verkündeten nicht aufhebt. Sinn und Ziel dieser um die innere Einsicht und Zustimmung des Angesprochenen werbenden Paraklese ist die Weckung eines "verständigen Gehorsams" für das hier über das mosaische Gesetz hinaus Gebotene.

Diese Ergebnisse stützen sich bisher nur auf synoptisches Material. Darum sollen im folgenden, vor allem mit Rücksicht darauf, daß Käsemann seine Thesen bezüglich der Existenz von "Sätzen heiligen Rechts" im Neuen Testament hauptsächlich mit Stellen aus dem Corpus Paulinum belegt, auch solche Stellen näher untersucht werden.

5. Zum Rechtscharakter und Sitz im Leben konditionaler Relativsätze in den Briefen des Apostels Paulus.

Wie bereits erwähnt, behauptet Käsemann, daß es sich bei den von ihm untersuchten Stellen Röm 2,12; 1 Kor 3,17; 5,3 ff.; 14,38; 16,22; 2 Kor 9,6; Gal 1,9 um "Sätze heiligen Rechts" handelt, deren Form von der urchristlichen Prophetie aus dem Alten Testament übernommen worden ist. Besitzen aber diese Sätze überhaupt Rechtscharakter? Wo ist ihr Sitz im Leben anzusetzen? Die folgende Untersuchung beschränkt sich auf eine Auswahl aus den von Käsemann angeführten Beispielen.

5.1 Zu den paulinischen Fluchsätzen 1 Kor 16,22 und Gal 1,9.

Die Fluchsätze 1 Kor 16,22: "Wer den Herrn nicht liebt, sei verflucht" und Gal 1,9: "Was ich gesagt habe, das sage ich noch einmal: Wer euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr angenommen habt, der sei verflucht" weisen schon auf den ersten Blick rechtliche Elemente auf. Es handelt sich um Konditionalsätze mit der Einleitung εἰ τις + Indikativ Präsens und einem angehängten Fluch, so daß sich schon von ihrer äußeren Form her der Rechtscharakter nicht leugnen läßt.

In 1 Kor 16,22 warnt Paulus die Korinther eigenhändig unter Androhung des Ausschlusses aus der Gemeinde (280) davor, den Herrn nicht zu lieben. Der Satz fällt im Vergleich zum Kontext durch Stil und Inhalt auf. Οὐ φιλεῖν bedeutet hier das "kultisch-rechtliche, negative Verhältnis zum Herrn" (281). Solches Verhalten wird von Paulus mit einem Fluch belegt. Durch das ἀνάθεμα wird der Frevler Gott als dem Richter ausgeliefert (282).

In Gal 1,9 wird mit τις auf die τινες von Vers 7 zurückverwiesen. Diese "gewissen" Leute, die die Korinther verwirren und darauf ausgehen, das Evangelium Christi zu verdrehen, werden im Bewußtsein der dem Apostel zur Verfügung stehenden Vollmacht mit einem Fluch belegt. Der Fluch ἀνάθεμα ἔστιν ist als "Bitte" an Gott zu verstehen, die "Verfälscher des Evangeliums aus seiner Gemeinschaft auszuschließen und zu richten" (283). Der Apostel spricht zwar den Fluch aus, es bleibt aber Gott vorbehalten, ihn wirksam werden zu lassen. Das scharfe Vorgehen des Apostels gegen seine Gegner ist allein daraus zu erklären, daß Paulus sich dessen bewußt ist, daß "es beim Evangelium um die Sache Gottes selber geht" (284). Das Evangelium ist darum für den Völkerapostel eine "unantastbare, geheiligte Sache", an die sich niemand vergreifen darf, ohne den Fluch Gottes auf sich zu ziehen.

Die Existenz eines Fluches in diesen Sätzen veranlaßt Käsemann zu der Annahme einer formgeschichtlichen Verwandtschaft dieser Sätze zum alttestamentlichen Recht; ist aber eine solche Verwandtschaft insbesondere zu den alttestamentlichen Arursätzen gegeben?

Wie die Untersuchung von W. Schottroff gezeigt hat, ist die Protasis der unter einer rechtlichen Bedingung stehenden Flüche durchweg entweder partizipial oder relativ gebaut (285). Wie bereits im ersten Abschnitt dieser Arbeit erwähnt, finden sich im außerbiblischen Bereich, wenn auch selten, Fluchsprüche mit konditionaler Tatbestandsdefinition (286). Wenn Paulus also in seinen Briefen Fluchsprüche mit konditionaler Protasis verwendet, so bedient er sich einer Form, die im Alten Orient bekannt ist. Inhaltsmäßig verfolgen diese neutestamentlichen Fluchsätze den gleichen Zweck wie die alttestamentlichen Arur-Sätze. Genau wie dort, so hat auch hier der Fluch die Funktion, die Einhaltung eines Ge- und Verbotes einzuschärfen. Es ist ein machtgeladenes Wort - hier aus der Vollmacht des Apostels -, das dem Zuwiderhandelnden Unheil ankündigt, vgl. Dt 27,15 ff. Man kann hier jedoch nicht von "sakralen Rechtssätzen" sprechen, wie es z.B. H. Conzelmann bezüglich 1 Kor 16,22 tut (287), da solche Formen -wie erwähnt- auf einen nichtreligiösen Ursprung zurückgehen. Wie die Arur-Sätze haben auch die beiden erwähnten Beispiele keinen bestimmten Sitz im Leben. Eine formgeschichtliche Verwandtschaft zum alttestamentlichen Recht erscheint daher als wahrscheinlich.

5.2 Zu 1 Kor 3,17.

1 Kor 3,17: "Wenn einer den Tempel Gottes zugrunde richtet, so wird Gott ihn zugrunde richten" zeigt schon durch seine Struktur eine mögliche Verwandtschaft zum alttestamentlichen ius talionis. Talio und Chiasmus sind hier gepaart worden. Das gleiche Verbum *φθειρεν* umschreibt, wie bereits Käsemann bemerkt, die menschliche Verfehlung und ihre Bestrafung (288). Nach Conzelmann handelt es sich hier um eine "angemessene Vergeltung" im Sinne des Grundgedankens der jüdischen Gerichtserwartung, was in der formalen Entsprechung von Vergehen und Reaktion Gottes zum Ausdruck kommt (289).

Wie Käsemann bereits erkannt hat, besitzt 1 Kor 3,17 parakletische Struktur, was jedoch seinen Rechtscharakter nicht ausschließt (290). Dieser wird vielmehr durch die kasuistische Einleitung *εἰ τις* nahegelegt. Anderer Auffassung ist jedoch K. Ber-

ger, der behauptet, daß nicht alle Sätze, die eine Identität von Tun und Bestrafung aufweisen, als eine Anwendung der Talionsformel anzusehen sind (291). Im Spätjudentum sind seiner Ansicht nach zum Teil Überschneidungen zwischen der Auslegung der Talionsformel und Sätzen weisheitlicher Herkunft über die Erstattung des Gleichen festzustellen. Daraus schließt Berger, daß der Ursprung neutestamentlicher Sätze über die Vergeltung mit Gleichem nicht unmittelbar im Bereich der Auslegungsgeschichte der Talionsformel, sondern im Bereich von Sätzen weisheitlicher Belehrung liegt.

Das Vorhandensein einer Talio in 1 Kor 3,17 läßt sich jedoch wegen der Entsprechung von Tat und Tatfolge schwerlich leugnen. Ob man das hier begegnende *ius talionis* des Nachsatzes allerdings mit Käsemann auf die eschatologische Ebene verlagern soll, ist unsicher. Gott könnte ja auch in dieser Welt den Frevler zugrunde richten. Auf jeden Fall besagt der Satz, daß der Zerstörer des Tempels Gottes entsprechend seiner Tat bestraft werden wird. Es ist auch eine Kühnlichkeit zu den alttestamentlichen kasuistischen Rechtssätzen festzustellen, da der Vordersatz mit $\xi\tau\iota$ eingeleitet wird; ihm folgt eine Strafandrohung, die eine Talio zu dem in der Protasis beschriebenen Tun darstellt. Auch hier ist also ein Gemisch von Rechtsformen festzustellen, was der stilistischen Uneinheitlichkeit des alttestamentlichen Rechts entspricht. Es handelt sich weder um eine rein weisheitliche Belehrung, wie Berger meint, noch um einen Satz im "sakralen Rechtsstil", wie Conzelmann im Anschluß an Käsemann annimmt (292). Der rechtliche Charakter dieses Satzes läßt sich jedoch nicht leugnen.

Der Gesetzgeber dieses Satzes wird nicht ausdrücklich genannt. Aus dem Inhalt geht jedoch hervor, daß Gott nicht nur Vollstrecker der angedrohten Strafe, sondern auch Urheber dieser Vorschrift ist; Paulus ist quasi nur sein Sprachrohr.

Einen Beweis für die Annahme, daß der Apostel die Gebote des Herrn verkündet und nicht eigenmächtig Gesetze und Rechtsvorschriften erläßt, findet sich in 1 Kor 14,37 f.: "Wer sich für einen Propheten oder Geistbegabten hält, soll bedenken, daß das, was ich euch schreibe, ein Gebot des Herrn ist".

5.3 Zu 1 Kor 14,38.

Auch 1 Kor 14,38: "Wenn einer dies nicht anerkennt, so soll er keine Anerkennung finden" wird mit der kasuistischen Formulierung $\epsilon\lambda\iota\tau\iota\varsigma$ eingeleitet. Im Vordersatz begegnen wir der Aufforderung, in Paulus den Bevollmächtigten des Herrn anzuerkennen, im Nachsatz wird für den Fall der Nichtanerkennung eine dem Verhalten des Täters entsprechende Strafe angedroht. Dabei werden Talio und Chiasmus wiederum gepaart. Das gleiche Verbum $\alpha\lambda\gamma\upsilon\omicron\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ umschreibt hier sowohl die Verfehlung als auch ihre Bestrafung. Ob dieses Verb hier einen Fluch versinnbildlicht (293) oder in paulinischem Sinn eine Nichtrechtfertigung bzw. gar ein eschatologisches Urteil besagen will, ist aus dem Text nicht zu entnehmen. Der rechtliche Charakter des Satzes kann jedoch trotz seiner parakletischen Struktur nicht bestritten werden, da er sich bereits aus der Form des Satzes ergibt. Der Satz enthält kasuistische und "apodiktische" Elemente; hier hat offenbar eine Anlehnung an den alttestamentlichen Rechtsstil stattgefunden, dem eine Vermischung solcher Elemente keineswegs fremd ist. Es handelt sich jedoch aus den schon im Zusammenhang mit 1 Kor 3,17 und 16,22 genannten Gründen um keinen "sakralen Rechtsstil", wie dies Käsemann und Conzelmann behaupten (294).

5.4 Zum Fall des Blutschänders, 1 Kor 5,3 ff.

Was den Fall des Blutschänders anbetrifft, der mit der Frau seines Vaters zusammenlebt, so tadelt zunächst der Apostel die Gemeinde zu Korinth, daß sie solches in ihrer Mitte duldet, vgl. Vers 2. Danach gibt er die Anweisung an die Gemeinde, den Übeltäter in einer eigens dazu einberufenen Gemeindeversammlung unter Anrufung des Herrn zu verurteilen und danach dem Satan zu überliefern.

Paulus betont, daß beim Zusammentreten der Gemeinde durch das Zusammenwirken des Apostels und der Gemeinde der Geist, d.h. der anwesende Herr selber, handelt (295). Darum soll dieses Gemeindegerecht unter Anrufung des Herrn geschehen.

Über die Natur des hier in seiner Aufgabe, Funktion und Wirkung von Paulus umschriebenen Vorgangs herrscht Uneinigkeit.

5.41 "Rechtsprozeß" gegen sündige Christen oder "sakral-pneumatischer Rechtsakt" des Apostels gegen den Täter?

Zum einen wird darin ein Prozeß gesehen, dessen Träger der Heilige Geist ist (296). Gemeint ist hiermit der anwesende Herr selber, denn *πνεῦμα* ist in Vers 4 die Macht, welche den Herrn selbst repräsentiert (297). Dieser Geist, d.h. die *δύναμις* des Herrn, wird durch die Anrufung des Namens Jesu wirksam. Der Herr handelt hier durch das Zusammenwirken von Apostel und Gemeinde. Diese Auffassung enthält Anklänge an den alttestamentlichen Rechtsprozeß mit seinen feststehenden Redeformen des Gerichtsverfahrens (298), da auch hier eine feststehende Redeformel, nämlich die "Überlieferung an den Satan" benutzt wird (299). Analog zur alttestamentlichen hebräischen Rechtsgemeinde verhängt hier die christliche Gemeinde im Zusammenwirken mit dem Apostel das Urteil über den Schuldigen. Es bleibt jedoch fraglich, ob man von 1 Kor 5 bzw. 11,31 f. her - den beiden Stellen, in denen Paulus von einem Gericht über die sündigen Christen spricht -, eine generelle Linie bezüglich eines Gemeindegerichts und der Durchführung von Rechtsprozessen der Gemeinde gegen sündige Christen für die paulinische Theologie ziehen kann (300).

Zum anderen wird die Auffassung vertreten, daß Paulus in 1 Kor 5 einen "sakral-pneumatischen Rechtsakt" gegen den Täter erläßt (301). Hierbei wirkt die Gemeinde nicht mit, sondern sie stellt vielmehr nur das Forum für das Wirken des Apostels dar. Hier muß aber gefragt werden, wie Paulus Gemeinde und Gemeindeordnung versteht. Auch hierüber herrscht Unstimmigkeit.

5.42 Zum paulinischen Gemeindebegriff.

Einige Exegeten behaupten, daß die Gemeinde in neutestamentlicher Zeit eschatologisch verstanden werden muß (302). Hierfür dient ihnen die Ankündigung des Gerichts als Beweis. Die Gemeinde ist wegen des Geistbesitzes eine heilige Gemeinde; ihre Urteile

sind gültig durch den Geist. Sie werden von Pneumatikern ausgesprochen, werden aber nicht von der Gemeinde vollstreckt. Das Gericht wird Gott überlassen und wird nicht durch disziplinäre Maßnahmen der Gemeinde vorweggenommen (303).

Hier liegt jedoch ein Widerspruch vor. In 1 Kor 5 veranlaßt Paulus ja gerade durch seine Anweisung die Gemeinde zu einer disziplinären Maßnahme (304), nämlich zur "Entfernung des Bösen aus ihrer Mitte", vgl. 1 Kor 5,13 b; Dt 17,7; 19,19. Mit dem "Verderben des Fleisches" kann nur der Tod des Betroffenen gemeint sein (305), was sich bereits aus dem Zusammenhang mit dem Alten Testament (306) sowie dem gemeinantikem und jüdischen Verständnis von Fluch und Bann ergibt (307).

Der hier geschilderte Sachverhalt erinnert an die bei Juden und Griechen gleichwohl bekannte Institution des Bannes. Der Bann bedeutet nach alttestamentlichem Verständnis einerseits das Gott geweihte Banngut (= Personen oder Sachen) (308), andererseits begegnet auch die Vorstellung vom Bann als Strafe (309). Allerdings sind im Alten Testament Bann und Exkommunikation voneinander zu unterscheiden, wie sich aus Esr 10,8 ergibt (310), denn während die Exkommunikation lediglich den persönlichen Ausschluß aus der Heilsgemeinde bedeutet, wird der Betroffene im Bann (meist durch Tötung) direkt Gott übergeben.

Analog zum alttestamentlichen Bann sind der Ausschluß aus der Gemeinde (311) und die Vollziehung der Todesstrafe in 1 Kor 5 als disziplinäre Maßnahmen der Gemeinde zu betrachten. Sie ergehen im Namen des Herrn Jesus zur Rettung des *τρεῖς* des Betroffenen und haben eschatologische Folgen (312).

Der Nachweis disziplinarer Maßnahmen der Gemeinde in 1 Kor 5 widerspricht einem eschatologischen Gemeindebegriff. Tatsächlich gibt es in der Exegese eine Richtung, die zu Recht die Eigenständigkeit, Eigenverantwortlichkeit und Einzigartigkeit von Urteilen und Verhalten der neutestamentlichen Gemeinde hervorhebt. Danach versteht Paulus "Gemeinde" keineswegs als eine beliebige menschliche Vereinigung, die als solche irgendeinem auch sonst geltenden Recht einfach unterstellt werden könnte (313). Sie ist vielmehr ein einzigartiges Gebilde, da sie "aufgrund der göttlich

bevollmächtigten Predigt" und des darin wirkenden Heiligen Geistes entstanden ist; ihr unverrückbares Fundament (vgl. 1 Kor 3,11) bildet das "Evangelium", das Paulus den Korinthern verkündet hat (vgl. 1 Kor 15,1). Im Zusammenhang mit der ursprünglichen Christus-Predigt hat Paulus seinen Gemeindenauch gewisse "Wege" (ὁδοί), vgl. 1 Kor 4,10, gewiesen (314) und bestimmte Weisungen gelehrt, an die sie sich im täglichen Leben halten sollen. Die Korinther behaupten von sich, daß sie diese "Überlieferungen" (παράδοσεις) (315) bewahrt haben, vgl. 1 Kor 11,2. Wie 1 Kor 5,1 ff. zeigt, ist dies jedoch nicht immer der Fall gewesen. In 1 Kor 5,9 beruft sich Paulus auf eine in einem früheren Brief an die Korinther erteilte Weisung, mit "Sündern" keine Gemeinschaft zu halten. Im Falle des Blutschänders sind sie jedoch von dieser Weisung abgegangen und haben nicht den Übeltäter aus ihrer Mitte ausgeschlossen. Das Urteil, welches Paulus über den Sünder nicht auszusprechen zögert, ist lediglich die Konsequenz aus dieser Weisung, die die Gemeinde eigentlich von sich aus hätte ziehen müssen (316).

5.43 Die apostolische Sorge um die sittliche Reinheit der Gemeinde und das ewige Heil ihrer Mitglieder.

Inwieweit der Heilige Geist die Entscheidung des Apostels direkt oder indirekt beeinflußt hat, mag dahingestellt bleiben. Zumindest wird aus dem Text deutlich, daß hier Apostel und Gemeinde in Fragen der Kirchenzucht zusammenwirken müssen. Wie sich aus 1 Kor 5,4 ergibt, ist diesem gemeinsamen Tun die Vollmacht Christi verheißen. Immer wieder ist Paulus bemüht, die Verantwortung der Gemeinde in dieser Angelegenheit herauszustellen (317). Die von Paulus gegebene genaue Umschreibung des Forums, des Verfahrens, der Strafe und ihrer Folge sowie ihres Sinnes lassen erkennen, daß Paulus einen Rechtsakt anstrebt, nämlich das gerichtliche Vorgehen der Gemeinde gegen den Sünder (318). Ziel dieses so harten Vorgehens des Apostels, welches dem Titer - ähnlich wie in Apg 5,1 ff. - keine Zeit zu Reue, Umkehr und Buße gewährt (319), ist die Rettung des Geistes des Übeltäters am Tage des Herrn; somit ist 1 Kor 5 dahin zu verstehen, daß

durch das Gericht der Gemeinde über den Übeltäter unter Anrufung des Herrn der Sünder als Christ bewahrt, dem Vernichtungsgericht über die Welt am Tag des Herrn entgeht und so gerettet wird (320). Wie sich allerdings der Apostel diese Rettung vorstellt, wird aus dem Brief nicht ersichtlich; offensichtlich vertraut er aber auf deren Verwirklichung im Eschaton (321). Hinter allen Strafen und aller Zucht, die Apostel und Gemeinde verhängen, steht hier die Sorge um das ewige Heil eines jeden Gemeindeangehörigen, und zwar auch dessen, der sich in schlimmster Weise gegen die Sittenordnung vergangen hat. Auch die Sorge um die sittliche Reinheit der Gemeinde liegt dem apostolischen Beschluß zugrunde, wie aus den weiteren Ausführungen in den Versen 6-13 zu ersehen ist. In 1 Kor 5 wird also ein Rechtsvorgang sichtbar, der im Urchristentum sicher keine Ausnahme darstellt. Auch er beweist die Existenz von Recht im Neuen Testament.

5.5 Zusammenfassung.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die angeführten Beispiele aus dem Corpus Paulinum ihrer Form nach Rechtssätze sind; sie besitzen nämlich jeweils eine kasuistische Protasis, der in der Apodosis die Rechtsfolge in Form einer Talio oder eines Fluches angeschlossen ist. Die Verwendung sowohl kasuistischer als auch "apodiktischer" Rechtselemente und Rechtsformen bewirkt eine stilistische Uneinheitlichkeit, die der schon im Alten Testament anzutreffenden Stilvermischung entspricht. Das alttestamentliche Recht kann somit Vorbild für diese paulinischen Rechtssätze gewesen sein.

Sitz im Leben dieser Sätze ist die apostolische Paraklese. Als eine besondere Form der Verkündigung richtet sich diese als "jenes andringende, beschwörende Ermahnen, das der Bekümmernis um den Ermahnten entspringt, ihn fast mehr bittet als fordert", an die Brüder (322). Da sie aus der Liebe erwächst, vgl. Phm 8 f., will sie nicht nur "Anspruch", sondern zugleich "Zuspruch" sein, Trost, Kraft und Stärkung anbieten sowie die Gemeindeangehörigen aufrichten (323). Dies tut sie, indem sie immer wieder auf die christliche Erlösungs- und Heilswirklichkeit sowie auf

das Eschaton hinweist (324). Dieser neue Stil des herzlichen, brüderlichen, aufmunternden Zuspruchs, der einer vom Geist Christi erfüllten ethischen Weisung entspricht, entspringt der solidarischen Brüderlichkeit, wie sie in den paulinischen Christengemeinden herrscht. Als einer, der die Last des anderen mittragen will (vgl. Gal 6,2) stellt der Anredende in der Paraklese sich nicht über den Angesprochenen, sondern ganz an dessen Seite (325). Während es zum Wesen des Gesetzes gehört autoritär zu sein, ist der parakletische Stil von dem Bemühen geprägt, den anderen zu verstehen und ihn durch Einsicht, durch Gründe und durch den Appell an die im Glauben erneuerte Vernunft, die zum eigenständigen Denken herausgefordert wird, zu überzeugen. Dies zeigt sich vor allem in der Weise, wie Paulus seine Christen als mündige "Pneumatiker" anspricht. Paraklese wirbt immer um die Einsicht des Angesprochenen. Wenn ihre Forderungen auch in Form von Rechtssätzen ergehen, was zur Unterstreichung ihrer Verbindlichkeit notwendig ist, so ist die Intention dieser aus christlicher Bruderliebe erwachsenen Paraklese doch unverkennbar: Sie will den Brüdern zeigen, wie diese ihr Leben nach dem Willen Gottes ausrichten sollen.

Dieses Ergebnis gibt zu der Vermutung Anlaß, daß die im Neuen Testament anzutreffenden Rechtssätze theologische Relevanz besitzen. Im folgenden wird daher das Nähere nach ihrem "theologischen Fundament" gefragt werden müssen. Was bedeutet es, wenn die Schrift ursprünglich in keiner Beziehung zu Religion und Glaube stehende Rechtselemente in den Dienst der Offenbarung nimmt, ja sogar Offenbarungswahrheiten in Form von Rechtssätzen verkündet und so die Rechtskategorie zum Ausdruck der Offenbarung und zur sprachlichen Artikulation der christlichen Heilswirklichkeit werden läßt? Handelt es sich hier etwa um eine besondere Gattung, die die Urchristenheit zur authentischen Umschreibung der Heilswirklichkeit entwickelt hat?

Zur Beantwortung dieser Fragen muß im folgenden das Nähere auf den Kontext der angeführten neutestamentlichen Schriftstellen eingegangen werden. Vor allem im Hinblick auf die Ergebnisse Käsemanns scheint zunächst die Untersuchung ihrer Beziehung zum Eschaton aufschlußreich zu sein. Ebenso könnte sich die Frage nach der hinter ihnen stehenden Autorität sowie die Auswertung der die-

sen Sätzen eventuell beigegebenen Begründungen in der Erörterung ihrer theologischen Relevanz als weiterführend erweisen.

6. In welcher Beziehung stehen die untersuchten neutestamentlichen Rechtssätze zum urchristlichen Glauben?

6.1 Enthalten die untersuchten Beispiele "eschatologisches Gottesrecht"?

Nach Käsemann handelt es sich bei den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts" um "Gottesrecht", weil Gott als Autorität hinter diesen Sätzen steht (326). Er bleibt in ihnen stets der Handelnde. So vergilt Er z.B. nach 1 Kor 3,17 jedem nach seinen Werken. Das hier verkündete Gesetz wird von Gott selber vollstreckt. Das gleiche ergibt sich auch bezüglich 1 Kor 14,38, wo bereits das Verbum *ἡγοεῖν* im Passiv, was semitischer Ausdrucksweise entspricht, Gottes Handeln in bezug auf den Menschen umschreibt.

Käsemann nimmt weiterhin einen starken Bezug der von ihm untersuchten neutestamentlichen Rechtssätze zum Eschaton an. So zeigt seiner Ansicht nach das Futur des Nachsatzes in 1 Kor 3,17 an, daß das ius talionis hier auf die eschatologische Ebene verlagert ist. Aus diesem Grunde spricht Käsemann von einem "eschatologischen Gottesrecht". Käsemann sieht die Funktion dieses "eschatologischen Gottesrechts" darin, daß hier der Urteilspruch des Jüngsten Gerichts vorweggenommen wird (327). Dies geschieht im Dienst der Gnade. Fluch und Segen nehmen nach Käsemann das eschatologische Urteil vorweg, vgl. 1 Kor 16,22. Der Sinn des Fluches besteht wie in 1 Kor 14,38 darin, durch Vorwegnahme des eschatologischen Urteils dem Sünder aus Gnade eine letzte Möglichkeit zur Umkehr zu gewähren. Das gleiche gilt bezüglich Gal 1,9. Der Vorgang der Vorwegnahme eines eschatologischen Urteils wird nach Käsemann in 1 Kor 5,3 ff. besonders greifbar. Die vorweggenommene Strafe soll den Sünder gerade retten. Daher ist nach Käsemann die Umkehr und Rettung der Schuldigen und die Bewahrung der Gemeinde Ziel der Proklamation des "Gottesrechts" auf Erden.

Dem ist jedoch entgegenzuhalten, daß die Verwendung des Begriffes "Gottesrecht" aus den weiter oben erwähnten Gründen bedenkl. erscheint. Auch ist es nicht so, daß ein eschatologischer Bezug aus allen angeführten Beispielen zwingend hervorgeht. Die z.B. in 1 Kor 3,17; 14,38 und 2 Kor 9,6 enthaltene Talio kann wie bereits angedeutet auch innerweltlich Erfüllung finden. Auch der Fluch von 1 Kor 16,22 und Gal 1,9 braucht nicht unbedingt eschatologisch gedeutet zu werden. Allein die Stelle 1 Kor 5,3 ff. weist einen eschatologischen Bezug auf, nämlich den Hinweis auf den Tag der Wiederkunft Christi. Im Vordergrund steht jedoch die Sorge um das sittliche Niveau der Gemeinde und nicht so sehr die eschatologische Rettung des Täters; man kann auch nicht aufgrund dieser einen Stelle die Existenz eines "eschatologisch" geprägten "Gottesrechts" behaupten.

Wie die Position Käsemanns erkennen läßt, spielt die Frage nach der hinter diesen Sätzen stehenden Autorität für ihre Beurteilung eine gewichtige Rolle. Auch für die vorliegende Untersuchung könnte diese Frage richtungsweisend sein.

6.2 Welche Autorität steht hinter den neutestamentlichen Rechtssätzen?

Die Frage, wer diese Sätze verkündet, ist bezüglich der angeführten synoptischen Textstellen nicht allzu schwer zu beantworten. Da diese Sätze ihren Sitz im Leben in der Gemeindeunterweisung haben, ist anzunehmen, daß sie von christlichen "Lehrern" ausgesprochen werden. Diese Sätze sind jedoch nicht "Erfindung" dieser Lehrer, sondern sie gehören, wie z.B. die Überlieferung des Jesuslogions über die Ehescheidung bezeugt, zum Allgemeingut christlicher Tradition, die sich zum Teil feststehender Formen bedient. Ein Beispiel dafür sind die mit der antithetischen Einleitung "Wahrlich, ich sage euch ..." eingeleiteten Sätze in der synoptischen Tradition. Diese gehen höchstwahrscheinlich auf den irdischen Jesus selber zurück (328) und sind von da aus durch Vermittlung der Augen- und Ohrenzeugen auf die christlichen "Lehrer" überkommen. Da wir also annehmen dürfen, daß die ur-

christliche Tradition aus Achtung und Verehrung des Herrn Form und Inhalt solcher Jesusprüche treu bewahrt hat, ist der irdische Jesus als die hinter diesen synoptischen Rechtssätzen stehende Autorität zu betrachten.

Welche Autorität steht aber hinter den paulinischen Sätzen? Vom Text her läßt sich zunächst sagen, daß es der Apostel ist, der hier seiner Gemeinde gegenüber Gesetze und Rechtsvorschriften erläßt. Woher leitet er aber eine Vollmacht dazu ab?

Die Frage nach der Begründung des apostolischen Vollmachtsanspruchs wird in der Exegese auf unterschiedliche Weise beantwortet. Während einerseits die prophetische Verkündigung (329) bzw. die spätjüdische Weisheitsliteratur (330) als Vorbild für die gesetzgeberischen Entscheidungen des Apostels angesehen werden, begegnen wir andererseits auch Ansätzen einer christologischen Begründung des apostolischen Vollmachtsanspruchs. So betont H. von Campenhausen, daß die Vorstellung, die Paulus von seiner Vollmacht hat, ganz auf einen Mittelpunkt bezogen bleibt, nämlich auf Jesus Christus, dessen Apostel er ist (331). E. Güttgemanns kommt zu dem Ergebnis, daß wir das Leben und Leiden des Apostels als "christologische Epiphanie" zu verstehen haben (332). Durch die Epiphanie des Christus an der apostolischen Existenz erhält diese nach Güttgemanns ein "christologisches Thema", das die Einheit von Offenbarung und apostolischer Verkündigungsexistenz herstellt (333). Die Verkündigung des Paulus gründet auf Christus, dem erhöhten Herrn, der "Subjekt des Verkündigungsgechehens" ist.

In der Arbeit Güttgemanns wird die in der evangelischen Exegese bestehende Tendenz sichtbar, die Vollmacht nicht ganz in die Hände konkret beauftragter Menschen zu legen oder mit einem geschichtlichen Amt in Verbindung zu bringen, sondern sie in der Schwebe zu belassen. Hiergegen muß betont werden, daß jede Vollmacht ihrem Wesen nach verliehen bzw. übertragen werden muß und daß sie auch Voraussetzung für die Ausübung eines Amtes sein kann. Gerade das Apostolat - wohl das wichtigste Amt in der Urkirche - ist notwendig mit der Verleihung einer Vollmacht verbunden, d.h. mit der Beauftragung und Bevollmächtigung zur Verkündigung des

Evangeliums durch Christus oder die christliche Gemeinde (334).

Tatsächlich beruft sich Paulus immer wieder auf Christus, der ihn beauftragt und bevollmächtigt hat, vgl. Röm 1,5; Gal 1,15 f.; 2,7 f. Entgegen Apg 13,1-3, wo er als Apostel der antiochenischen Gemeinde ausgewiesen wird, betont er, daß er "nicht von Menschen" gesandt ist, vgl. Gal 1,1 (335).

Wie das Damaskuserlebnis (vgl. Apg 9,3 ff.) zeigt, hat der Herr selbst Paulus sein Apostelamt und damit auch die dazugehörige Vollmacht autoritativer Verkündigung und Entscheidung in den Gemeinden übertragen. Paulus ist sich seiner Vollmacht und deren Ursprung bewußt; oft spricht er von der ἐξουσία, die ihm der Herr verliehen hat, vgl. 2 Kor 10,8; 13,10. Er zieht jedoch zwischen seinen eigenen Entscheidungen, die kraft dieser Vollmacht ergehen, und den Geboten des Herrn, die er an die Gemeinde übermittelt, eine klare Linie, vgl. 1 Kor 7,10. 25.

6.3 Zum theologischen "Fundament" dieser Sätze.

Wie die genannten Beispiele erkennen lassen, handelt es sich bei diesen Entscheidungen nicht allein um die Regelung weltlicher Angelegenheiten; dies wäre auch nicht Aufgabe des Apostels. Von seiner Persönlichkeit und seinem Amt her ist zu vermuten, daß Paulus seine Entscheidungen aus theologischen Motiven heraus trifft. Lassen sich diese aber näher bestimmen?

Es ist zu beachten, daß Paulus seine Gemeinden immer wieder ermahnt, ein sittliches und geordnetes Leben zu führen, den Heiden und Mitbrüdern ein Vorbild zu sein, sich der empfangenen Gnade würdig zu erweisen. Der Apostel vergleicht z.B. die Korinther mit einem neuen Teig und ermahnt sie, den alten Sauerteig der Bosheit und Schlechtigkeit abzulegen, vgl. 1 Kor 5,6 ff. Mit diesem Bilde will er sie an das neue "Sein in Christus" erinnern, an den neuen Status des erlösten Christen. Ein direkter Hinweis auf das Opfer Christi (1 Kor 5,7) weist noch einmal eindringlich auf die gegenwärtige Heilswirklichkeit der Erlösung hin. Diese bildet für den Apostel das "theologische Fundament" für sein gesamtes Wirken, sei es die Missionstätigkeit, die Gründung und Un-

terweisung der Gemeinden oder das Fällen von rechtlichen Entscheidungen.

Immer wieder ist Paulus bemüht, in seinem Verhalten und Wirken diese Heilswirklichkeit transparent werden zu lassen. Oft geschieht dies durch direkte Hinweise oder durch die Anwendung von Bildern wie dem eben erwähnten Teig-Sauerteig-Vergleich, dem Vergleich der Christen mit dem Tempel Gottes, in dem der Heilige Geist wohnt (1 Kor 3,16) oder durch die Hervorhebung des von Paulus verkündeten Evangeliums vor allen anderen Evangelien, vgl. Gal 1,8. Unermüdlich versucht Paulus seinen Adressaten die Realität der Erlösung kundzutun. Hierbei verwendet er auch die Rechtskategorie, da sie ihm wegen der Präzision der Rechtssprache und ihrem Vermögen, einen Sachverhalt treffend und unmißverständlich darzulegen, in besonderer Weise als geeignet erscheint, die Heilswirklichkeit legitim zu umschreiben. Als ehemaliger jüdischer Schriftgelehrter und Kenner der Tora übernimmt der Völkerapostel ihm bekannte Rechtsformen aus dem Alten Testament (336). So läßt sich die Existenz von Rechtssätzen im paulinischen Schrifttum, die ihrer Form und ihrem Inhalt nach mit alttestamentlichen Rechtsgattungen verwandt sind, ohne eine prophetische Zwischeninstanz erklären.

Einige weitere Beispiele mögen diese Ausführungen bestärken. Vor allem ist bezüglich der synoptischen Rechtssätze zu fragen, ob auch sie den gleichen "theologischen Gehalt" aufweisen. Die Rechtssätze Mk 10,11 f. sind auf dem Hintergrund der Schöpfungsordnung zu verstehen, vgl. Mk 10,6. Jesus stellt durch seine Worte die gestörte Ordnung wieder her. Mk 10,1-12 und die esoterische Belehrung der Jünger (Mk 10,10-12) verstärken die Bedeutung des Ausgesagten durch die Verwendung der Rechtsform, die die Verbindlichkeit des Gesagten garantiert. Durch Jesu Hinweis auf die Schöpfungsordnung und dem darin zum Ausdruck kommenden Schöpferwillen Gottes erhalten diese Sätze ein unverkennbares "theologisches Fundament", von dem her sie letztlich zu verstehen sind. Inhaltlich enthalten sie den an alle Nachfolger Christi gerichteten Anspruch, den Willen Gottes bedingungslos zu erfüllen und nicht zu laxeren Gesetzen Rekurs zu nehmen, die den ursprünglichen Willen Gottes verdunkeln, indem sie diesem entgegenstehende Zugeständnisse machen. Durch die neutestamentlichen Rechtssätze sollen gerade die

Prinzipien jener Schöpfungsordnung wiederhergestellt werden, in der sich Gottes heiliger Wille kundgetan hat.

Auch die Rechtssätze Mt 5,19. 22. 28. 32 haben ein "theologisches Fundament". Sie stehen im Zusammenhang mit der Gesetzeslehre Jesu. Hier wird das mosaische Gesetz bestätigt (vgl. 5,19) und in den Sätzen 5,22. 28. 32 radikalisiert. Diese Radikalisierung ist deswegen berechtigt, weil sie aus dem Munde Jesu kommt bzw. von der Gemeinde Jesus in den Mund gelegt wird. Wie wir gesehen haben, werden z.B. die Verse 22, 28 und 32 durch die Formel $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ eingeleitet, die die Lehre Jesu derjenigen des Moses gegenüberstellt. Das autoritative "Ich aber sage euch" kann nur von einem Gesetzgeber ausgesprochen werden, der selbst über dem mosaischen Gesetz steht, denn wer hätte sonst das Recht, dieses in solcher Weise zu ergänzen, als allein derjenige, der sein Urheber ist, nämlich Gott.

Das in dieser Formel begegnende "Ich" Jesu ist identisch mit jenem "Ich" des Herrn, welches insbesondere in den Ich-bin-Sprüchen des Johannesevangeliums begegnet, vgl. z.B. Joh 6,35.41.48. 51 ("Ich bin das Brot"); 8,12; 9,5 ("Ich bin das Licht"); 10,7.9 ("Ich bin die Tür"); 10,11.14 ("Ich bin der Hirt"); 11,25 ("Ich bin die Auferstehung und das Leben"); 15,1.5 ("Ich bin der Weinstock") (337). Dieses $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota$ hat H. Zimmermann als die "neutestamentliche Offenbarungsformel schlechthin" ausgearbeitet (338). Aufgrund einer sehr genauen Untersuchung des absoluten "Ich bin" in der Redeweise Jesu kommt Zimmermann zu dem Ergebnis, daß diese "Formel" im Munde Jesu mit der alttestamentlichen Offenbarungsformel אני ה' identisch ist (339). Hierfür spricht die sprachliche und inhaltliche Kontinuität zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarungsformel. Zimmermann weist nach, daß die in den frühen Schichten des Alten Testaments am häufigsten begegnende Offenbarungsformel אני ה' später durch die einfachere Form אני ה' ersetzt wird. In der Septuaginta begegnet hierfür die Übersetzung durch das absolute $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota$, das als Brücke zum $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota$ des Neuen Testaments zu gelten hat. Inhaltsmäßig bedeutet dies, daß Jahwe, der im Alten Testament durch die Offenbarungsformel sein Wesen und seinen Willen kundtut, sich im Neuen Testament durch seinen Christus den

Menschen erschließt (340). Wenn also Jesus das "Ich bin" ausspricht, offenbart er zunächst nicht sich, sondern den Vater. In Jesus hat die Gottesoffenbarung des Alten "Bundes" ihren sichtbaren Träger gefunden, denn Jesus ist der Offenbarer Gottes schlechthin (341). Damit ist aber zugleich die Kontinuität der Offenbarung im Alten und Neuen "Bund" ausgesprochen: Die Offenbarungsformel des Alten Testaments entspricht der des Neuen Testaments.

Das in der Formel $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ begegnende absolute "Ich" Jesu ist also mit jenem "Ich" Gottes identisch, welchem im Alten Testament bereits die gleiche Verehrung zukommt wie dem Namen Gottes, da die älteste alttestamentliche Offenbarungsformel aus dem "Ich" und dem Namen Gottes gebildet wird.

Daraus folgt, daß Jahwe, der das mosaische Gesetz erlassen hat, auch die neutestamentlichen Rechtssätze durch den Mund Jesu verkündet, und zwar als Auslegung und verschärfte Erweiterung des mosaischen Gesetzes. Jahwe ist die Autorität, die hinter diesen Rechtssätzen steht, welche Jesus in einer esoterischen Belehrung der Jünger ausspricht.

Zweck dieser Sätze ist primär die Einschärfung der Gebote des Dekalogs, wobei Jesus zu bestimmten Geboten auch eine Auslegung gibt, die den ursprünglichen Sinn dieser Gebote und damit den Willen Gottes verdeutlichen soll. Dies geschieht in parakletischer Form, was bereits durch die im Kontext erwähnte Absonderung vom Volk und ermahnende Belehrung im Haus angedeutet wird. Die parakletische Struktur dieser Sätze schließt aber ihren Rechtscharakter nicht aus.

Im Hinblick auf unsere Fragestellung bedeutet dieses Ergebnis, daß diese Sätze durch die Einleitungsformel $\epsilon\gamma\omega\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ ein "theologisches Fundament" erhalten, ja daß sie zu "Offenbarungsworten" werden, die den Willen Gottes kundtun.

7. Ergebnis.

Die vorliegende Untersuchung ging von der Frage aus, welchen Stellenwert die Rechtskategorie innerhalb der neutestamentlichen Offenbarung einnimmt.

Wie der Forschungsbericht gezeigt hat, sind die Auffassungen hierüber kontrovers. Die Palette der Stellungnahmen zu diesem Problem reicht von der Bejahung von "Sätzen heiligen Rechts" bzw. eines "sakralen Rechtsstils" bis hin zur grundsätzlichen Ablehnung des Rechts und seiner Existenzberechtigung für das Neue Testament angesichts der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus. Die Auseinandersetzung mit diesen Positionen hat im Laufe der Untersuchung gezeigt, daß sie zu extrem sind und den wirklichen Stellenwert der Rechtskategorie innerhalb der neutestamentlichen Offenbarung nicht vollständig erfassen.

Der Versuch eines Neuansatzes ging in der vorliegenden Arbeit von dem durch E. Dinkler erbrachten Nachweis aus, daß in der paulinischen Taufterminologie von 2 Kor 1,21 f., also an einer zentralen Stelle neutestamentlicher Verkündigung, die Rechtssprache als theologisch legitime Kategorie zur Umschreibung der christlichen Heilswirklichkeit verwendet wird. Von hier aus ergab sich die Frage, welche Rolle die Rechtskategorie an anderen Stellen des Neuen Testaments, so z.B. in der synoptischen Tradition oder in den übrigen Briefen des Apostels Paulus, spielt. Für die aus Raumgründen zu treffende Auswahl erschien es naheliegend, für die beabsichtigte Textanalyse gerade solche Beispiele heranzuziehen, die bereits zur Diskussion standen. Demzufolge wurden z.B. das Ehescheidungslogion Jesu und seine synoptischen Überlieferungen, Jesu Wort vom Zürnen und vom "Ehebruch im Herzen" sowie verschiedene, bereits von Käsemann untersuchte Beispiele aus den Briefen des Apostels Paulus, nämlich 1 Kor 3,17; 5,3 ff.; 14,38; 16,22 und Gal 1,9, auf ihre Herkunft, Struktur und Rechtsqualität sowie auf eine mögliche formgeschichtliche oder auch inhaltlich theologische Verwandtschaft zu alttestamentlichen Rechtssätzen hin befragt. Die Strukturanalyse ergab, daß es sich von der Form her durchweg um Rechtssätze mit kasuistischer Protasis und "apodiktisch" anmutender Apodosis handelt, wenn auch manche Beispiele,

wie z.B. Jesu Wort vom Zürnen oder vom "Ehebruch im Herzen", ihrem Inhalte nach nicht als absolute Gesetze aufzufassen sind.

Die Frage nach der Herkunft ergab für die synoptischen Beispiele die christliche Gemeindeunterweisung, für diejenigen aus dem Corpus Paulinum die apostolische Paraklese als Sitz im Leben. Die untersuchten Stellen besaßen durchweg parakletische Züge. In der sich nunmehr stellenden Frage nach dem Verhältnis von Recht und Paraklese ergab der Rückgriff auf die uns vom Alten Testament her bekannten rechtlichen Prohibitive, deren Sitz im Leben die Sippenunterweisung ist, und auf die im Deuteronomium begegnende "Gebotsparaklese", daß Recht und Paraklese einander nicht ausschließen müssen, wie Berger annimmt.

In der Verkündigung Jesu begegnen wir weisheitlichen Mahnsprüchen, die sich in der urchristlichen Überlieferung vom Recht nicht klar unterscheiden lassen. So läßt sich bei Matthäus eine eigene Spruchtradition nachweisen, in der weisheitliche Mahnsprüche zu kasuistischen Regeln umgeformt sind, vgl. z.B. Mt 18,15-18. Die paulinische Paraklese erweist sich zugleich als Anspruch und Zuspruch, als tröstendes und ermahnendes, aus der Liebe erwachsenes "Gebot". Dies bedeutet aber eine in der urchristlichen Überlieferung immer mehr um sich greifende Tendenz zur Verwischung der unterscheidenden Merkmale von Paraklese und Recht: Die Paraklese gewinnt Rechtsverbindlichkeit, und das Recht nimmt parakletische Züge an.

Im Laufe der Untersuchung zeigte sich, daß die Verbindlichkeit mancher der angeführten synoptischen Beispiele zusätzlich durch die antithetische Einleitung $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$ unterstrichen wird. Die Analyse erwies, daß die Verbindung mit einem einleitenden Amen-Wort diese Sätze an eine der zentralsten Stellen neutestamentlicher Offenbarung gerückt hat. Die Formel $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu$, welche von der insbesondere im Johannesevangelium anzutreffenden Offenbarungsformel $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\mu\iota$ her zu verstehen ist, zeigt an, daß die so eingeleiteten Sätze ein "theologisches Fundament" erhalten, welches sie auf die Stufe authentischer Offenbarungsworte stellt, die den Willen Gottes kundtun.

Die eingangs gestellte Frage ist also dahin zu beantworten,

daß es auch außerhalb des von Dinkler aufgezeigten Gebrauchs der Rechtskategorie in der Taufterminologie von 2 Kor 1,21 f. im Neuen Testament - sowohl in der synoptischen Tradition als auch in den übrigen Briefen des Apostels Paulus - Rechtselemente bzw. Rechtssätze gibt, die als Beweis für die These angesehen werden können, daß das Recht auch im Neuen Testament als theologisch legitime Kategorie zur Umschreibung der Heilswirksamkeit verwendet wird.

ANMERKUNGEN

Zur Einleitung:

1. R. Sohm, Kirchenrecht I, Leipzig 1892.
2. A.a.O. 700.
3. Ebd.
4. A.a.O. X.
5. Vgl. Lumen Gentium I,8.
6. Nach K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici. Begründet von E. Eichmann. Paderborn ¹¹1964, 6 f.; vgl. auch ders., Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, in: Pro Veritate. Festgabe für L. Jaeger und W. Stählin, Münster / Kassel 1963, 224-248, hier: 232 f. kann das Recht nicht ohne Autorität und Zwang auskommen. Der Zwang ist zwar kein Wesensmerkmal des Rechts, doch kann sich dieses ohne Zwang nicht durchsetzen. Auch das Kirchenrecht kennt nach Mörsdorf einen geistigen Zwang. Vgl. auch G. May, Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in: E. Kleineidam / H. Schürmann (Hg.), Miscellanea Erfordiana, Leipzig 1962, 174-202, hier: 197 ff., der hervorhebt, daß das Kirchenrecht zwar keine äußere Gewalt, dafür aber geistliche Zwangsmittel anwendet. Nach W. Boeckenhoeferde, Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolf Sohms. Eine antekanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht, Münster 1969, 99 besitzt zwar die Kirche eine eigene, ursprüngliche Gewalt, die eine vorstaatliche Gegebenheit ist; diese Gewalt kann aber nicht (im üblichen Sinn) als hoheitliche (d.h. mit physischem Zwang durchsetzbare) Gewalt bezeichnet werden. J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, in: ders., Skandalon, Tübingen 1958, 88-115, hier: 105 vertritt die Ansicht, daß der Kirchenrechtsbegriff keinen Zwang und keine Gewalt wie das weltliche Recht kennt, sondern nur eine durch das Gesetz Christi allen moralisch auferlegte ethische Verpflichtung enthält (vgl. can 1322, § 2).

7. Vgl. A. von Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms: "Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über "Evangelium", "Wort Gottes" und "das trinitarische Bekenntnis", Leipzig 1910. Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Werk Sohms vgl. weiterhin u.a. J.B. Sigmüller, Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band, in: AKathKR 68 (1892) 445-461; A.H. Blumenstok, Einige Bemerkungen über Sohms Kirchenrecht und den Mysticismus in der Canonistik, in: AKathKR 69 (1893) 253-268; P. Fournier, Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band, in: Nouvelle Revue historique du droit 18 (1894) 286-295; L. Bendix, Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten, Mainz 1895; H. Barion, Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931 (=RSGG 81); A. Bühler, Kirche und Staat bei Rudolf Sohm, Zürich 1965.
8. A. von Harnack, a.a.O. 153 f.
9. A.a.O. 157 ff. schreitet von Harnack von einer natürlich-rechtlichen Begründung zu einer christlich-theologischen, indem er Geist und Recht im ius divinum vereinigt sieht. Im Neuen Testament versittlicht seiner Ansicht nach der Geist der Liebe die traditionell überkommenen Rechtsordnungen. Die brüderliche Liebe bestimmt alle Rechtsbeziehungen in der Gemeinde. Vom christlichen Liebesgedanken her ergibt sich für von Harnack eine legitime Verbindung zwischen Geist und Recht, während sie für Sohm in ewigem Widerspruch zueinander stehen.
10. A.a.O. 143.
11. Zur Kontroverse Sohm-Harnack vgl. P.A. Leder, Das Problem der Entstehung des Katholizismus. Kritische Äußerungen zu Harnack und Sohm, in: ZSRG.K 1 (1911) 276-308; W. Maurer, Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechts, in: KuD 6 (1960) 194-213.
12. Vgl. z.B. H. Wehrhahn, Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933-1945, in: ThR NF 18 (1950) 69-90, 112-147; 19 (1951) 221-252; D. Stoodt, Wort und Recht.

Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts, München 1962, 9-37; H.H. Schrey, Jenseits von Naturrecht und Positivismus. Begründung des Kirchenrechts in der evangelischen Theologie der Gegenwart im deutschen Sprachraum, in: Conc 3 (1967) 382-387 sowie W. Pannenberg, Zur Theologie des Rechts, in: ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 11-40, hier: 11-25.

13. W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie I und II, Köln / Graz 1968 bietet eine ausführliche Auseinandersetzung mit den Positionen J. Heckels, E. Wolfs und H. Dombois'; vgl. hierzu auch S. Grundmann, Das evangelische Kirchenrecht von R. Sohm bis zur Gegenwart, in: ÖAKR 16 (1965) 276-309.
14. Vgl. W. Steinmüller, a.a.O. I, 5 und ders., Hypothesen und Fragen zu einer katholischen Rechtstheologie, in: A. Hollerbach / W. Maihofer / T. Würtemberger (Hg.), Mensch und Recht. Festschrift für E. Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1972, 236-249, hier: 236.
15. Ders., Evangelische Rechtstheologie I, 6.
16. Ders., Hypothesen ..., 236.
17. Vgl. S. Grundmann, a.a.O. 293.
18. Ebd.
19. A.a.O. 295.
20. A.a.O. 297.
21. A.a.O. 296.
22. A.a.O. 297.
23. Ebd.
24. A.a.O. 298.
25. Vgl. Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25; Apg 4,8; 5,29; Röm 13,1 ff.; 1 Kor 5,12; 1 Tim 2,1; Tit 3,1 ff.; 1 Petr 2,13 f.
26. J. Heckel hat zwar in seinem grundlegenden Werk Lex charitatis.

Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers, München 1953 (²1973), 9 im Gegensatz zur jahrhundertelangen irrtümlichen Auffassung des Protestantismus erkannt, daß alle Hauptlehren Luthers ein "rechtliches" Moment enthalten, so daß er nicht von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Evangelium und Recht bei Luther ausgeht. Der Ansatz in der Zwei-Reiche-Lehre versperrt Heckel jedoch die Sicht auf eine andersgeartete Begründungsmöglichkeit. Die Lehre Heckels erfährt nach W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie I, 238 ff. eine weitgehende Modernisierung, Aktualisierung und Ökumenisierung durch S. Grundmann. Doch bleibt auch Grundmann in der Linie Heckels.

27. Vgl. E. Wolf, Kirchenrecht in der Evangelischen Kirche, in: RGG³ III, 1506-1510, hier: 1506.
28. Ders., Rechtsgedanke und biblische Weisung, Tübingen 1948; vgl. auch ders., Rechtstheologische Studien, Frankfurt a.M. 1972 (=Ausgewählte Schriften II, hrsg. von A. Hollerbach).
29. Ders., Rechtsgedanke und biblische Weisung, 40. Solche biblischen Weisungen sind nach Wolf der Dekalog, die sogenannten Haustafeln der Apostelbriefe, bestimmte Herrenworte wie z.B. die "goldene Regel" (Mt 7,12), bestimmte Gleichnisse sowie im Neuen Testament geschilderte rechtliche Situationen. Obgleich die biblischen Weisungen auch für den Nichtgläubigen eine Bedeutung haben, sind sie dennoch nicht mit dem Naturrecht gleichzusetzen. Sie können aber nur von einem gläubigen Christen richtig erfaßt und ausgelegt werden.
30. Vgl. W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie I, 286. Wie Steinmüller a.a.O. 310 ff. gezeigt hat, hat die biblische Weisung dreifache Funktion: Sie dient als Grund, Grenze und Ziel menschlichen Rechts. Die biblische Weisung ist im Sinne Wolfs absolut verbindliches Ge- und Verbot. Ihre Verbindlichkeit gründet in der Autorität Christi, vgl. a.a.O. 317 ff.; E. Wolf, Rechtsgedanke und biblische Weisung, 42 f.; 47; 53; 61; 63; 84; 95; allerdings gilt sie nur für den Christen. Es ist ein Recht besonderer Art, und zwar "theologisches Recht", das "transzendente Recht schlechthin" (vgl. E. Wolf, a.a.O. 27). Wie W. Steinmüller, a.a.O. 319 f. hervorhebt,

liegt für Wolf die Legitimation für den Rechtscharakter der Weisung im zentralen Gedanken der Christokratie. Danach ist Christi Recht das wahre Recht und Christi Weisung das offenbare "Gottesrecht", die biblische Weisung aber das evangelische "ius divinum".

Einen anderen wichtigen Abschnitt in Wolfs Gesamtkonzeption bildet seine Lehre über das "Recht des Nächsten", welche Mt 22,37-40 zum Ausgangspunkt einer theologischen Rechtsbegründung hat, vgl. E. Wolf, Recht des Nächsten. Ein rechts theologischer Entwurf. Frankfurt a.M. 1958 (²1966). Nach S. Grundmann, a.a.O. 290 f. kommt Wolf der Verdienst zu, die Problematik eines Nächstenrechts und damit die Frage, ob Liebe nicht erst dort beginnt, wo das Recht aufhört, richtig erfaßt zu haben. Die von Wolf vorgeschlagene Lösung des Problems lautet: Es darf keine lieblose Rechtsordnung und keine rechtlose Liebesordnung geben. Damit gelingt es Wolf das Axiom Sohms tatsächlich zu widerlegen.

31. J. Ellul, Le fondement théologique du droit, Neuchâtel 1946 = ders., Die theologische Begründung des Rechts, München 1948.
32. K. Barth, Die Ordnung der Gemeinde, in: ders., Kirchliche Dogmatik IV / 2, Zürich 1955, 765-824.
33. B. Schüller, Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie, Rom 1963.
34. W. Pannenberg, a.a.O. 24. Für Pannenberg geht es bei der Erschließung der Daseinswirklichkeit des Menschen vom Gott der Bibel her nicht zuletzt auch um die Rechtswirklichkeit. Die Bestimmung des Menschen drängt einerseits zur Gemeinschaft der Menschen untereinander, andererseits zielt sie über alle innerweltliche Verwirklichung hinaus auf Gott hin. Darin bekundet sich ein enger Zusammenhang zwischen Recht und Religion. Letztlich wird für den einzelnen als Person die Rechtsordnung menschlicher Gemeinschaften nur von Gott her verbindlich, denn nur von hier aus kann der Mensch in seinem Gewissen verpflichtet werden.
35. A.a.O. 38.

36. Vgl. W. Steinmüller, Rechtstheologie und Kirchenrecht, in: Ius Sacrum. Festschrift für K. Mörsdorf, München / Paderborn / Wien 1969, 53-67, hier: 63.
37. Zur Ableitung dieser Institutionen aus dem Schöpferwillen Gottes vgl. neuerdings W. Joest, Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen 1951 (⁴1968), 91 ff., der sie als "göttliche Anordnung" versteht.
38. H. Dombois, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten 1961 (²1969) (= Forschungen und Berichte 20).
39. Ders., Recht und Institution. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts. Referate, Verhandlungsberichte, Thesen, Witten 1956 (= Glaube und Forschung 9).
40. Vgl. K. Barth, a.a.O. 765 ff.
41. Wie W. Steinmüller, Evangelische Rechtstheologie II, 778 zu Recht bemerkt, ist diese Rechtsableitung Dombois' aus dem Kult in der Kirchenrechtswissenschaft fast singulär.
42. Vgl. ders., Rechtstheologie und Kirchenrecht, 64.
43. A.a.O. 65.
44. A.a.O. 67. Die Gemeinsamkeiten bestehen nach Steinmüller in der systematischen Ortsbestimmung der Rechtstheologie (sie steht nach der Trinitätslehre bzw. Christologie im Zusammenhang mit der theologischen Anthropologie, jedoch vor der Ekklesiologie), in der systematischen Einordnung der Kirchenrechtslehre in die Ekklesiologie und in der Bestimmung des Verhältnisses von Kirchenrecht und Kirche (das Kirchenrecht ist eine Funktion der Kirche und umgekehrt); die Rechtstheologie wird außerdem bei allen drei Autoren, d.h. bei J. Heckel, E. Wolf und H. Dombois, zu einem relativ eigenständigen Wissenschaftszweig.
45. Nach H. Liermann, Ökumenisches Kirchenrecht, in: LM 2 (1963) 40-43,

hier: 41 können die Entwürfe von Heckel, Wolf und Dombois als repräsentativ für die evangelische Rechtstheologie gelten.

46. W. Steinmüller, Hypothesen ..., 236 spricht sogar von einer "vollendeten Abkehr" von der bekannten Sohmschen These vom ausschließenden Widerspruch zwischen Kirche und Recht.
47. Vgl. u.a. D. Stoodt, a.a.O. 130.
48. A.M. Rouco-Varela, Die katholische Reaktion auf R. Sohm, in: Ius Sacrum. Festschrift für K. Mörsdorf, München / Paderborn / Wien 1969, 15-53. Rouco-Varela geht hier auf die katholischen Besprechungen zu R. Sohms "Kirchenrecht I" näher ein, von denen die weiter oben erwähnten Beiträge von J.B. Sägmüller, A.H. Blumenstok und P. Fournier durchaus Beachtung verdienen.
49. Eine Aufzählung der zu Sohm erschienenen Kritiken findet sich bei A.M. Rouco-Varela, a.a.O. 51 Anm. 132 und bei W. Boeckenfoerde, a.a.O. 160 Anm. 920.
50. W. Maurer, Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte kirchlichen Rechts, in: ZEvKR 8 (1961/62) 26-60.
51. W. Boeckenfoerde, a.a.O. 193.
52. Y. Congar, R. Sohm nous interroge encore, in: RSPTh 57 (1973) 263-294.
53. Hier wäre vor allem auf die Arbeiten von G. Söhngen, Grundfragen einer Rechtstheologie, München 1962, 61 ff., A.M. Rouco-Varela, Was ist "katholische" Rechtstheologie?, in: AKathKR 135 (1966) 530-543 oder W. Steinmüller, Hypothesen ..., 237 zu verweisen.
54. Vgl. G. May, a.a.O. 176.
55. Dieser Begriff ist von G. Söhngen, a.a.O. geprägt worden.
56. A.M. Rouco-Varela, a.a.O. 542.
57. H. Schürmann, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche. Sechs Thesen, in: ders., Orientierungen am Neuen Testament (Exegetische Gesprächsbeiträge). Exegetische Aufsätze III,

Düsseldorf 1978, 50-63 = ThQ 152 (1972) 303-316.

58. G. Söhnngen, a.a.O.; vgl. weiterhin ders., Der metakanonistische Bereich. Ein rechts theologischer Begriff, in: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Kardinal Frings, Köln 1960, 276-285 und die hierzu erschienene Besprechung von K. Mörsdorf, AKathKR 130 (1961) 279 f.
59. Daß diese Merkmale größtenteils auch dem weltlichen Recht eigen sind, hat W. Boeckenfoerde, a.a.O. 40 ff. Überzeugend nachgewiesen. Zur Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich vgl. W. Bertrams, De natura iuridica fori interni Ecclesiae, in: Periodica 40 (1951) 307-340; B. Fries, Forum in der Rechtssprache, München 1956; K. Mörsdorf, Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni, in: MThZ 8 (1957) 161-173; ders., Lehrbuch des Kirchenrechts I, 291 f.
60. Vgl. G. Klein, a.a.O. 92; G. May, a.a.O. 176; W. Boeckenfoerde, a.a.O. 100.
61. Vgl. G. May, a.a.O. 176.
62. So W. Boeckenfoerde, a.a.O. 100.
63. Als Recht der Kirche, welche eine Stiftung Gottes ist, kann sich das kanonische Recht nach G. May, a.a.O. 177 auf göttliche Herkunft berufen. Der göttliche Ursprung des Kirchenrechts besagt seine Aufnahme in die Offenbarung (a.a.O. 178). Demzufolge begegnen wir im Evangelium einem positiven göttlichen Recht. Auch die menschliche Rechtssetzung in der Kirche kann sich aufgrund der den kirchlichen Amtsträgern verliehenen Hoheitsgewalt und des Einwirkens des Heiligen Geistes auf göttliche Legitimation berufen. Gegenstand des Kirchenrechts ist nach G. May, a.a.O. 181 Gottes in der Kirche gegenwärtiges Heilshandeln in Jesus Christus; damit ist der Gegenstand, den das Kirchenrecht ordnet, geistlicher Art. Das Kirchenrecht besitzt nach May auch ein göttliches Ziel, nämlich die Verherrlichung Gottes durch die Hinführung der Menschen zum ewigen Heil.
64. Vgl. W. Steinmüller, Hypothesen ..., 238 und 246; so auch H. Schürmann, a.a.O. 307 f.

65. W. Steinmüller, a.a.O. 244.
66. Vgl. H. Schürmann, a.a.O. 311.
67. A.a.O. 306.
68. A.a.O. 307.
69. Ebd.
70. A.a.O. 308.
71. So schon G. Söhngen, Grundfragen einer Rechtstheologie, 77; W. Boeckenfoerde, a.a.O. 98; W. Steinmüller, a.a.O. 245. H. Schürmann, a.a.O. 310 spricht von einem "qualitativ eigengearteten, urförmigen, paradoxen Recht", welches jenseits aller üblichen Rechtsbegriffe steht. Anders jedoch C.G. Fürst, Vom Wesen des Kirchenrechts, in: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 6 (1977) 496-506, hier: 498 f., der die Frage, ob das Kirchenrecht ein prinzipiell "anderes Recht" ist, verneint. Nach Fürst bilden das spezielle Ziel des Kirchenrechts, die Glieder der Kirche zum ewigen Heil zu führen, und die Unterscheidung zwischen "äußerem und innerem Bereich" lediglich ein metajuristisch-theologisches Spezifikum des Kirchenrechts, welches an der Qualifikation des Kirchenrechts als eines Zweiges des Rechts nichts ändert.
72. J. Klein, a.a.O. 104.
73. Ebd.
74. A.a.O. 89. Dieser bereits 1947 erschienene Beitrag Kleins erfuhr scharfe Kritik in den Rezensionen von W. Bertrams, Gr 29 (1948) 588-593 und L. Bender, ME 75 (1950) 537-540; die Schrift wurde 1950 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.
75. G. Söhngen, a.a.O. 70.
76. Vgl. K. Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, 232 f.
77. A.a.O. 227.
78. Vgl. G. May, a.a.O. 176.

79. Vgl. W. Steinmüller, a.a.O. 239.
80. A.a.O. 238 f.
81. Vgl. H. Schürmann, a.a.O. 303.
82. Vgl. H. von Campenhausen, Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, in: H. von Campenhausen / H. Bornkamm (Hg.), Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche, Tübingen 1959, 5-25, hier: 32 = ders., Tradition und Leben, Tübingen 1960, 157-179.
83. H. Schürmann, a.a.O. 304.
84. A.a.O. 306.
85. A.a.O. 314 ff.
86. Zum Begriff "Mitte des Offenbarungsgeschehens" vgl. vor allem die Arbeiten von G. Fohrer, Der Mittelpunkt einer Theologie des AT, in: ThZ 24 (1968) 161-172; R. Smend, Die Mitte des Alten Testaments, Zürich 1970 und A. Deissler, Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg / Basel / Wien ²1972.
87. Nach F. Horst, Naturrecht und Altes Testament, in: ders., Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, München 1961, 235-259, hier: 259 spricht das Alte Testament unter Abweisung des naturalistischen Denkens das Verhältnis von Gott und Mensch "grundsätzlich unter Zuhilfenahme des Rechtsgedankens aus". Der Mensch wird von Gott "durch das Recht und auf das Recht hin in seinem Menschsein angesprochen".
88. Zur Bedeutung von בְּרִית vgl. zunächst einmal die Arbeiten von L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament, Neukirchen-Vluyn 1969 (=WMANT 36) und E. Kutsch, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament, Berlin 1973 (= BZAW 131).
89. Vgl. H. Schürmann, a.a.O. 313.
90. Nach E. Kutsch, a.a.O. 27, 172, 174 ist die Grundbedeutung von בְּרִית nicht "Bund", sondern "Bestimmung, Verpflichtung, Setzung".

91. Vgl. W. Steinmüller, Hypothesen ..., 238.
92. So die herrschende Meinung. Eine andere Auffassung vertritt E. Kutsch, Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert. Neukirchen-Vluyn 1978. Da nach Kutsch weder das hebräische Wort ברית noch dessen griechische Übersetzung διαθήκη in der Septuaginta und im Neuen Testament den Sinn eines gegenseitigen Vertrages bzw. eines Abkommens mit wechselseitigen Verpflichtungen - zumal im theologischen Bereich - haben, betrachtet Kutsch die übliche Wiedergabe von ברית und διαθήκη mit dem deutschen Begriff "Bund" als das Ergebnis einer Fehlentwicklung (a.a.O. 167). Kutsch hält es für philologisch und theologisch korrekter, statt vom "Neuen Bund" von der "Neuen Setzung" zu sprechen (a.a.O. 168).
93. Vgl. W. Steinmüller, a.a.O. 239, nach welchem Gottes Gnade und Liebe selbst rechtliche Elemente enthalten.
94. H. Schürmann, a.a.O. 311 ff.
95. Wie bereits erwähnt, gehören diese nach W. Steinmüller, a.a.O. 239 zur geistlichen Mitte der Kirche und zur Mitte allen Rechts.
96. Vgl. H. Schürmann, a.a.O. 305.
97. Ebd.
98. Auf diesen Zusammenhang hat bereits F. Horst, a.a.O. hingewiesen. Nach Horst enthält das alttestamentliche Recht theologische Aussagen sowohl in seiner Verwendung als auch von seinem Ursprung her. Gott wirkt sowohl Recht und Gerechtigkeit als auch das Heil. Der Gott Israels ist der "Quell aller Rechtsordnungen, Hüter des Rechts und Rechtshelfer" (a.a.O. 243). Nach Horst gründet jegliches Recht, und zwar auch dasjenige der Fremdvölker, in der Zuwendung Gottes an den Menschen (a.a.O. 245 und 256). Diese "Zuwendung" umschreibt Horst inner wieder als "Herrschaftsverhältnis Gottes, das sich Recht setzend und Recht schützend dem Menschen zuordnet, ihn als Menschen will" (a.a.O. 245).

Zum ERSTEN ABSCHNITT:

1. R. Sohm, a.a.O. 700.
2. E. Kohlmeyer, Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts, in: ZSRG.K 38 (1952) 1-36, hier: 14.
3. A. Alt, Die Ursprünge des israelitischen Rechts (1934), in: ders., Kleine Schriften. Zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953 (⁴1968), 278-332.
4. A.a.O. 285.
5. Zum sogenannten kasuistischen Recht vgl. die neuerdings erschienene Arbeit von H.W. Gilmer, The If-You Form in Israelite Law, Missoula/Montana 1975 (= Society of Biblical Literature, Dissertation Series 15); vgl. hierzu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 455.
6. Vgl. G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, in: KuD 11 (1965) 49-74, hier: 49 = ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966), Berlin 1969, 120-148 (= BZAW 115).
7. A. Alt, a.a.O. 315. Zu Lev 18 vgl. vor allem die Untersuchung von K. Elliger, Levitikus 18 (Résumé), in: TLZ 79 (1954) 303-306 und ders., Das Gesetz Levitikus 18, in: ZAW 67 (1955) 1-25.
8. A. Alt, a.a.O. 313.
9. A.a.O. 308 ff.
10. A.a.O. 311.
11. A.a.O. 312 f.
12. A.a.O. 314.
13. A.a.O. 323.
14. A.a.O. 324 ff., besonders 327. Ähnlich schon vorher S. Mowinckel, Le Décalogue, Paris 1927, 114 ff.

15. Zum Sabbatjahr vgl. neuerdings N.P. Lemche, The Manumission of Slaves - the Fallow Year - the Sabbatical Year - the Jubel Year, in: VT 26 (1976) 38-59; vgl. die Besprechung von G. Wanke, ZAW 88 (1976) 445.
16. A. Alt, a.a.O. 328.
17. Diese Formulierung wird im vorliegenden Zusammenhang auch von W. Schottroff, Zum alttestamentlichen Recht, in: VF 22 (1977) 3-29, hier: 5 verwendet.
18. Vgl. vor allem G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Stuttgart 1938, 18-23 = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1958 (⁴1971), 9-86, hier: 28-33, 42 f. Ebenso nimmt u.a. W. Zimmerli, Ich bin Jahwe (1953), in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963 (²1969), 11-40, hier: 24, 34 und 38 einen gottesdienstlichen Vorgang bzw. ein israelitisches "Bundesfest" als Sitz im Leben für die Mitteilung der Gebote im Anschluß an A. Alt an. Ein guter Überblick über weitere Exegeten, die hierin den Thesen Alts folgen, findet sich bei J.J. Stamm, Dreißig Jahre Dekalogforschung, in: ThR NF 27 (1961) 189-239. 281-305, hier: 207-217. Allerdings sind zur These von der religiös-kultischen Verhaftung des "apodiktischen" Rechts auch Gegenstimmen laut geworden, vgl. dazu G. Fohrer, a.a.O. 50 Anm.4.
19. H. Gese, Beobachtungen zum Stil alttestamentlicher Rechtssätze, in: ThLZ 85 (1960) 147-150, hier: 148.
20. Vgl. E. Gerstenberger, Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts, Neukirchen und Vluyn 1965. Gerstenbergers Ergebnis hat viel Zustimmung gefunden, insbesondere von H. Graf von Reventlow, Kultisches Recht im Alten Testament, in: ZThK 60 (1963) 267-304, hier: 274 ff.; G. Fohrer, a.a.O. 49 ff.; H. Schulz, Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, Berlin 1969, 72 Anm. 293; G. von Rad, Das fünfte Buch Mose, Deuteronomium. Göttingen ²1968, 12 (= ATD 8); K.H. Bernhardt in seiner Rezension TLZ 79 (1968) 179 f.; vgl. auch C. Feucht, Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, Berlin 1964, 105 ff., der unabhängig von Gerstenberger zu ähnlichen Ergebnissen kommt. Zur Kritik an Gerstenberger vgl. die Rezensionen von: G. Fohrer, ZAW 78 (1966) 263 f.; N. Lohfink,

- TPhil 41 (1966) 430-432; J.L. McKenzie, CBQ 18 (1966) 500 f.; R.E. Murphy, JBL 58 (1966) 503 ff.; C.H.J. de Gens, NedTTs 21 (1967) 132 f.; J. Mauchline, BL 1967, 39.
21. H. Schulz, a.a.O. Zur Kritik vgl. die Rezensionen von G. Fohrer, ZAW 82 (1970) 170; H.M. Lutz, LuthRu 20 (1970) 245; J.L. McKenzie, CBQ 32 (1970) 307 f.; A. Penna, RBibIt 18 (1970) 300 ff.; J.A. Soggin, Bib 51 (1970) 582 ff.
22. W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen 1969, 25 ff.; 199 ff.; 231 (= WMANT 30). Zur Kritik vgl. die Rezension von D.R. Hillers, Bib 51 (1970) 432-435. Zustimmend R.E. Clements, in seiner Besprechung BL 1970, 55; ebenso G. Fohrer, ZAW 82 (1970) 169 f. und H. D. Preuss, DtPfarrBl 70 (1970) 23.
23. Dies ist das Ergebnis der umfangreichen neueren Forschung; vgl. u.a. J.J. Stamm, Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern / Stuttgart ²1962; H. von Reventlow, Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh 1962, 94 ff.; G.J. Botterweck, Form- und Überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog, in: Conc 1 (1965) 392-401; G. Fohrer, a.a.O.; A. Jepsen, Beiträge zur Auslegung und Geschichte des Dekalogs, in: ders., Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament, Berlin 1978, 76-95 = ZAW 79 (1967) 275-304; E. Zenger, Eine Wende in der Dekalogforschung?, in: ThRv 64 (1968) 189-198; W.H. Schmidt, Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, in: Congresses Volume Uppsala 1971, Leiden 1972, 201-220 (= VT Suppl 22). Zum sogenannten jahwistischen Dekalog in Ex 34, 10-28 vgl.: F.E. Wilms, Das jahwistische Bundesbuch in Ex 34, München 1973 (= StANT 32); J. Halbe, Das Privilegrecht Jahwes Ex 34, 10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, Göttingen 1975 (= FRLANT 114); vgl. hierzu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 396 f.; E. Otto, Das Mazzotfest in Gilgal, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975, 203 ff.; vgl. hierzu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 313 f.
24. So z.B. von G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, 54 f.; G. von Rad, a.a.O.
25. So E. Gerstenberger, a.a.O.; W. Schottroff, a.a.O.; vgl. auch H.J. Boecker, Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten

Orient, Neukirchen 1976, 175, welcher in den Prohibitivformen Recht im Sinne von "Rechtsgrundsatz" und "Rechtskonstituierung" bejaht; vgl. hierzu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 146 f.

26. Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von H. Cazelles, *Études sur le Code de l'Alliance*, Paris 1946, 112 f.; G. Heinemann, Untersuchungen zum "apodiktischen Recht", Hamburg 1958, § 5; G.E. Mendenhall, Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient, Zürich 1960, 9 ff.; K. Baltzer, Das Bundesformular, Neukirchen 1960 (²1964) 29 ff.; S. Gevirtz, West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law, in: VT 11 (1961) 137-158, bes. 141 ff. und 157; J.J. Stamm, Dreißig Jahre Dekalogforschung, 214; ders., Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, 35 f.; R. Kilian, Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht ägyptischer Analogien, in: BZ NF 7 (1963) 185-202, hier: 189 ff. und 192; R.A.F. McKenzie, The Formal Aspect of Ancient Near Eastern Law, in: The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T.J. Meek, Toronto 1964, 31-44, hier: 39 ff.; Th. und D. Thompson, Some Legal Problems in the Book of Ruth, in: VT 18 (1968) 79-99, hier: 81 f.; T.H. Meek, The Middle Assyrian Laws, in: ANET² 180-188, hier: 183 Anm. 24; M. Weinfeld, The Origin of the Apodictic Law. An Overlooked Source, in: VT 23 (1973) 63-75.
27. So geht H.J. Boecker, a.a.O. 12 von der These aus, daß das "alttestamentliche Recht ... in den großen Zusammenhang des altorientalischen Rechts" gehört; so auch W. Schottroff, Zum alttestamentlichen Recht, 10 ff.
28. Vgl. R. Kilian, a.a.O. 189 f.
29. A.a.O. 196 f. Ägyptische Parallelen zum alttestamentlichen "apodiktischen Recht" werden auch von H. Cazelles, a.a.O. 112 ff.; R.A.F. McKenzie, a.a.O. 39; G.J. Botterweck, a.a.O. 397 und R. Hentschke, a.a.O. 114 ff. bejaht.
30. Diesen Ton weist z.B. Abschnitt IV, Zeile 14 des Dekretes von Harmeh auf, welches Vorschriften und Maximen für Richter enthält: "Nicht gesellt euch zu anderen Leuten. Nicht nehmt Bestechungsgaben

an von anderen", vgl. K. Pflüger, The Edict of King Haremheb, in: JNES 5 (1946) 260-276; W. Helck, Das Dekret des Königs Haremheb, in: ZÄS 80 (1955) 109-136.

Die Nauri-Stele von Seti I enthält u.a. fluchartige Androhungen göttlicher Rache für Taten, die unentdeckt bleiben, vgl. Zeile 109-119: "Was diejenigen Leute anbetrifft, die im ganzen Lande sind, und zu welchen irgendein Tempelangehöriger kommen sollte, um zu sagen: 'es hat mich jemand geschlagen ...' und sie bei seinem Wort nicht eilen, um seinen Gegner schnell herbeizuholen und ihn zu richten - Osiris möge diesen, sein Weib und seine Kinder verfolgen, um seinen Namen auszulöschen, seine Seele zu zerstören und seine Leiche am Ruhen im Grab zu hindern" (entnommen aus J.A. Wilson, Egyptian Rituals and Incantations, in: ANET² 327 f.).

31. Vgl. G.J. Botterweck, a.a.O. 397.
32. Vgl. z.B. Nr. 1 dieser Moraleximen: "Bereite dich nicht schon heute für morgen vor, bevor er noch nicht gekommen ist; liegt nicht gestern wie heute in den Händen Gottes?" (vgl. A. Gardiner, A New Moralizing Text, in: Hermann Juncker-Festschrift WZKM 54 (1957) 43-45, hier: 44).
33. Vgl. die Einleitung des 125. Kapitels des sogenannten Totenbuches: "Ich habe nicht krank gemacht, ich habe nicht weinen gemacht; ich habe nicht getötet ..." (Übersetzung nach J. Spiegel, Die Idee vom Totengericht in der altägyptischen Religion, in: LÄS 1 (1935) 57 f.; vgl. auch H. Großmann (Hg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, (Nachdruck der 2. Aufl. 1926) Berlin 1965, 10 f.).
34. Vgl. etwa: "Nicht gerate in Wut gegen einen Mann mit Unrecht, aber werde wütend wegen dessen, weswegen man wütend werden muß" (aus K. Sethe, Die Einsetzung des Vezirs unter der 18. Dynastie, Inschrift im Grabe des Rech-mi-re zu Sch ch abd el Gurna, in: UGAÄ V,2 (1909) 54).
35. Vgl. z.B. Nr. 2 aus der Lehre der Amenope: "Sei nicht gierig nach der Habe des geringen Mannes, und sei nicht hungrig nach seinem Brot" (Übersetzung nach Fr. W. von Bissing, Altägyptische Lebensweisheit, Zürich 1955, 82 ff.

36. Vgl. S. Gevirtz, a.a.O. 141 ff. und die dort aufgezählten Beispiele.
37. Zu diesem Ergebnis kommen u.a. R.A.F. McKenzie, a.a.O. 40 ff.; R. Hentschke, a.a.O. 114 ff.; Th. und D. Thompson, a.a.O. 81 ff.; G. Liedke, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, Neukirchen 1971, 115 f. (=WMANT 39).
38. Zu den Gesetzen von Eschnunna vgl. A. Goetze, The Laws of Eshnunna, in: ANET² 161-163, hier: 161 f. Nach Goetze enthalten die Eschnunna-Gesetze zehn "apodiktisch" formulierte Bestimmungen für Preise, Miet- und Pachtsätze in den §§ 1, 2, 3, 4, 7, 8, 10, 11, 14, 18a. Vgl. z.B. § 4: "Die Miete für ein Boot beträgt ... Der Lohn für den Bootsmann beträgt ... Er soll den ganzen Tag das Boot fahren". § 7: "Der Lohn für einen Erntearbeiter beträgt ..." § 10: "Die Miete für einen Esel beträgt ..., und der Lohn für seinen Treiber ... Er soll den ganzen Tag den Esel treiben". Nach J. Klima, Die Gesetze von Ešnunna (CE), in: RLA III, 252 ff. findet sich die "apodiktische" Formulierung als Gebot in den §§ 12, 13, 15, 16, 18a, 19, 34, 35, 51 und 52. Vgl. weiterhin R. Yaron, Forms in the Laws of Eshnunna, in: RIDA 3. Ser. 9 (1962) 137-153; H. Petschow, Zur "Systematik" in den Gesetzen von Eschnunna, in: Symbolae iuridicae et historicae M. David dedicate II, Leiden 1968, 131-143. Nach G. Liedke, a.a.O. 115 f. enthält der Eschnunna-Codex einige wenige "apodiktisch" formulierte Rechtssätze, und zwar in den §§ 12, 13, 19, 51 und 52.
39. Im Codex Hammurabi sind es drei Abschnitte, die nach R.A.F. McKenzie, a.a.O. 41 "apodiktisch" formuliertes Recht aufweisen. Als Beispiel für die erste Gruppe der §§ 34-41, in der die Unveräußerlichkeit von königlichen Lehensgütern behandelt wird, sei § 36 zitiert: "In keinem Fall ist das Feld, der Obstgarten oder das Haus, daß einem Soldaten, Offizier oder anderen Lehnsmann gehört, verkäuflich" (entnommen aus T.J. Meek, The Code of Hammurabi, in: ANET² 163-180, hier: 167). Weiterhin finden sich "apodiktische" Formulierungen in den §§ 177 (letzte Klausel) und 187. Diese "apodiktischen" Bestimmungen gehen nach McKenzie, a.a.O. 42 auf persönliche Erlasse Hammurabis zurück. Ihre Form bleibt aus Respekt vor dem König unverändert, auch wenn sie in der Folgezeit in die Reihe der von Hofjuristen ausgearbeiteten kasuistischen Rechtssätze aufgenommen werden. Auf diese

Weise läßt sich nach Meek das Nebeneinander von "apodiktischen" und kasuistischen Rechtssätzen im Codex Hammurabi erklären. Zum Codex Hammurabi vgl. weiterhin: F.R. Kraus, Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechtes: was ist der Codex Hammurabi?, in: Geneva NS 8 (1960) 283-296; H. Petschow, Zur Systematik und Gesetzesteknik im Codex Hammurabi, in: ZA 57 (1965) 146-172; A. Finet, Le Code de Hammurapi. Introduction, traduction et annotation, Paris 1973 (= LAPO 6); H. Schmökel, Hammurabi von Babylon. Die Errichtung eines Reiches, Darmstadt 1975; H.J. Boecker, a.a.O. 56-115; H. Klengel, Hammurapi von Babylon und seine Zeit, Berlin 1976; J. Renger, Hammurapis Stele "König der Gerechtigkeit". Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit, in: WO 8,2 (1976) 228-235.

40. Die Mittel-Assyrischen Gesetze enthalten nach G. Liedke, a.a.O. 115 f. "apodiktische" Formulierungen in den §§ 3, 40, 41 und 47. Vgl. z.B. § 40: "Weder Ehefrauen von Lehnsherren, noch Witwen, noch assyrische Frauen, welche auf die Straße hinausgehen, sollen ihre Köpfe unbedeckt lassen ..."; Ähnlich § 41 (2. Klausel) sowie die §§ 57 und 59 (zum Text vgl. T.J. Meek, The Middle Assyrian Laws, a.a.O. 180-188, hier: 183).
41. Auch in den Hethitischen Gesetzen begegnen in den §§ 48, 50-56, 185b, 186 "apodiktische" Formulierungen, vgl. z.B. § 50: "Die Leute, die in Nerik leben, in Arinna und in Ziplanta, und die Priester in jeder Stadt - ihre Häuser sollen befreit sein. Aber ihre Bundesgenossen sollen die (Fron)Dienste leisten. Das Haus eines Mannes, welcher 11 Monate in Arinna verweilt ... soll frei sein" (zum Text vgl. A. Goetze, The Hittite Laws, in: ANET² 188-197, hier: 191).
42. Vgl. G. Heinemann, a.a.O. § 5; G.E. Mendenhall, a.a.O. 9 ff.; K. Baltzer, a.a.O. 29 ff.; J.J. Stamm, Dreißig Jahre Dekalogforschung, 214 f.; W. Schotttroff, Der altisraelitische Fluchspruch, 97 ff. mit einer umfangreichen Materialsammlung zu den altorientalischen Parallelen des alttestamentlichen "apodiktischen Rechts"; G. Liedke, a.a.O. 114 ff.
43. So schon J.J. Stamm, a.a.O. 214 f.
44. Vgl. W. Schotttroff, a.a.O. 104; G. Liedke, a.a.O. 115 f.; insbesondere aber M. Weinfeld, a.a.O. 63 ff. und 69.

45. W. Schottroff, a.a.O. 104 verwendet für diese Sätze die Bezeichnung "konditionale Tatbestandsdefinitionen in Fluchsprüchen". Zu den hethitischen Staatsverträgen vgl. die von Schottroff a.a.O. 20 Anm. 4 genannte Literatur; zu den hethitischen Dienstanweisungen ders., a.a.O. 105 Anm. 1. Ein weiteres Beispiel für eine konditionale Tatbestandsdefinition mit nachfolgendem Fluchspruch findet Schottroff in einer Steleinschrift aus Ninive: "Wenn dieser König jedoch frevelt, meine Schriftdenkmäler umstürzt ..., so wird er etwas getan haben, das Göttern und Königen mißfällt. Samas ... möge ihn seinem Feinde überantworten ..." (zum Text vgl. R.C. Thompson und R.W. Hamilton, The British Museum Excavation on the Temple of Ishtar at Ninive, 1930-31, in: AAA 19 (1932) 105-107 = R. Borger, Einleitung in die assyrischen Königsinschriften I: Das zweite Jahrtausend v. Chr., Leiden 1961, 9-12.
46. Vgl. M. Weinfeld, a.a.O. 64 ff. Es handelt sich hierbei um Instruktionen, die anlässlich der Vereidigung von Beamten und Militärs erlassen wurden, und die außer der Formulierung in der zweiten Person auch inhaltlich eine gewisse Identität mit dem alttestamentlichen "apodiktischen Recht" besitzen. Vgl. hierzu auch J. Grothus, Die Rechtsordnung der Hethiter, Wiesbaden 1973; zur Information über die Hethiter und ihre Kunst vgl. K. Bittel, Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des dritten bis zum Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr., München 1976.
47. Hierauf hat bereits R. Hentschke, a.a.O. 114 Anm. 12 hingewiesen; ebenso G. Liedke, a.a.O. 115 f.
48. Vgl. z.B. § 11 des Ediktes: "Die Rückstände eines Trägers, welcher dem Eintreiber zum Eintreiben übergeben sind - es ist erlassen, wird nicht eingetrieben". "Apodiktisch" formuliert sind auch die §§ 2, 6 f., 10, 12-17 und 20. Die "apodiktische" Stilisierung der meisten Paragraphen des Ediktes ist nach R. Hentschke, a.a.O. 123 f. auf den mündlichen Proklamationsakt dieses Abgaben- und Schuldenerlasses zurückzuführen. Dabei bediente sich Ammi-saduqa einer im öffentlichen Leben auch sonst bekannten Stilform, wie die Häufigkeit solcher Erlaßakte im altbabylonischen Rechtsleben erkennen läßt. Zum Edikt vgl.: F.R. Kraus, Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon, Leiden 1958 (= SDIO 5); J.J. Finkelstein,

Ammisaduqa's Edict and the Babylonian "Law Code", in: JCS 15 (1961) 91-104. Auch G. Liedke, a.a.O. 115 f. weist darauf hin, daß zwölf der zwanzig Relativsätze des Ediktes "apodiktisch" formuliert sind. "Apodiktisch" formulierte Rechtssätze finden sich nach Liedke auch in den Schlußklauseln einiger Urkunden aus Ugarit und in der Erb-urkunde aus Nuzi, vgl. die sich in der Nuzi-Urkunde wiederholende Schlußklausel: "Wer immer seinen Pflichten nicht nachkommt, soll zahlen ... Silber und ... Gold".

49. Diese These wird von E. Gerstenberger, a.a.O. vertreten. Gerstenberger zählt a.a.O. 131-135 eine Reihe von Prohibitiven in der alt-orientalischen Umwelt Israels auf, deren Inhalt ein volkstümliches Ethos bzw. eine "Lebensordnung für alle" ist. Wie die alttestamentlichen Prohibitivie haben nach Gerstenberger auch die altorientalischen Prohibitivie ihren Ursprung in der Unterweisung durch die väterliche Autorität und damit im Sippenethos. Eine Übereinstimmung zwischen alttestamentlichen und altorientalischen Prohibitiven ist daher nicht nur im Formalen, sondern auch bezüglich des Inhalts festzustellen (a.a.O. 139 ff.).
50. Zu diesem Ergebnis kommt bereits R. Hentschke, a.a.O. 114 ff.
51. Vgl. H.J. Boecker, a.a.O. 175.
52. V. Wagner, Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht, Berlin / New York 1972 (= BZAW 127).
53. So z.B. G.J. Botterweck, a.a.O. 394 ff.; G. Fohrer, a.a.O. 54 ff.; E. Gerstenberger, a.a.O. 110 ff.
54. Vgl. G.J. Botterweck, a.a.O. 394.
55. So W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, in: ders., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963 (²1969) 11-40 (= TB 19) = Geschichte und Altes Testament, A. Alt zum 70. Geburtstag, Tübingen 1953, 179-209 (= BHTh 16); vgl. auch K. Elliger, Ich bin der Herr - Euer Gott, in: Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für K. Heim zum 80. Geburtstag, Hamburg 1954, 9-34 (= FurSt 23).
56. Vgl. Ex 20,10. 11. 12; Dt 5,11. 12. 15. 16.

57. Diese These vertritt M. Noth, Das zweite Buch Mose, Göttingen 1959 (⁵1974), 130 (= ATD 5).
58. Zu diesem Ergebnis kommt-wie erwähnt-G.J. Botterweck, a.a.O. 394 f.
59. So a.a.O. 395.
60. So z.B. G. Fohrer, a.a.O. 54 ff.
61. Vgl. E. Gerstenberger, a.a.O. 110 ff.
62. A.a.O. 147.
63. Vgl. W. Richter, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs, München 1966, 191 Anm. 2 im Anschluß an E. Gerstenberger, a.a.O. 55-58.
64. Vgl. W. Schotttroff, Der altisraelitische Fluchspruch, 206 f.; 231 f.
65. Vgl. V. Wagner, a.a.O. 23 und 31. Nach Wagner läßt sich eine Bezogenheit der Mot-Sätze auf den Willen Jahwes nicht feststellen. Das Fehlen jedes auch noch so geringen religiösen Bezuges wird nach Wagner durch altorientalische Parallelen bestätigt. Wagner erinnert a. a.O. 36 daran, daß A. Alt gerade aus der Arur-Reihe und ihrem Kontext in Dt 27 den kultischen Sitz im Leben für seine Gattung "apodiktisches Recht" hergeleitet hat. Wie aber bereits W. Schotttroff, a.a.O. 39 gezeigt hat, sind im Alten Orient Fluchformeln zunächst offenbar ausschließlich in unkultischer Verwendung zu finden. Die Fluchformel stellt von Hause aus ein Mittel der Sippenrache dar (a.a.O. 231). Somit entstammt die Arur-Reihe wie die Mot-iumat-Reihe aus dem nomadischen Bereich. Auch die Talionsformel hat nach Wagner, a.a.O. 39 in diesem Milieu ihren Ursprung. Dies alles zusammen mit der Herleitung der Prohibitive aus dem Sippenethos durch Gerstenberger liefert nach Wagner, a.a.O. 69 den Beweis dafür, daß im Israel der Frühzeit wie bei allen anderen Völkern des Alten Orients ein "selbständiger Lebensbereich Recht" existiert hat, der als Ursprung der genannten Rechtssätze zu betrachten ist. Diese enthalten nach Wagner keine religiösen Elemente.
66. A.a.O. 69.

67. M. Weinfeld, a.a.O. 64 f. glaubt den Ursprung des "apodiktischen" Rechts außerhalb des Kultes suchen zu müssen, und zwar in den "Weisungen" bzw. "Instruktionen" eines Übergeordneten an seine Untergebenen. Diese Form ist seiner Ansicht nach im Alten Orient sehr verbreitet gewesen. Als Beispiel hierfür lassen sich die "Instruktionen" anführen, die sich bei den Hethitern im Zusammenhang mit der Vereidigung von Beamten und Militärs finden und in der zweiten Person formuliert sind. So lesen wir z.B. in einem Abschnitt, welcher Dienstanweisungen für Richter enthält: "Tu was recht ist. Wenn du jemals in eine Stadt kommst, rufe alle Leute aus der Stadt zusammen. Demjenigen, der eine Streitsache anhängen hat, entscheide sie ihm und setze ihm Recht" (vgl. hierzu auch E. von Schuler, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte, in: AfO.B 10 (1957) 8-35, hier: 47). Diese von der Exegese bisher unbeachteten "Instruktionen" weisen nach Weinfeld, a.a.O. 65 starke Ähnlichkeit mit dem alttestamentlichen "apodiktischen Recht" auf, und zwar mit jenen in der zweiten Person formulierten Geboten, die durch "Bund" und Eid auferlegt und durch ein feierliches Versprechen der Betroffenen angenommen werden, vgl. z.B. Ex 19,7-8; 24, 3-8; Dt 26,17; Jos 24,24. Der "apodiktische" Stil ist nach Weinfeld, a.a.O. 69 auch im assyrischen Bereich anzutreffen. So erlaubt Zakutu, Esarhaddons Mutter, im Zusammenhang mit der Nachfolge von Assurbanipal Anweisungen für die Beamten und Bürger von Assur (vgl. hierzu L. Waterman, Royal Correspondence of the Assyrian Empire (= ABL), no. 1239). Diese sind - ähnlich wie im hethitischen Bereich - in der zweiten Person formulierte, zum Teil mit einem Eid verbundene "Gesetze" an Beamte und Bürger von Assur, als deren Parallelen wohl Ex 19,7; Dt 29,9; Jos 24,1; 2 Kg 23,1 f. anzusehen sind.
68. F. Horst, Das Privilegrecht Jahwes. Rechtsgeschichtliche Untersuchungen zum Deuteronomium (1930), in: ders., Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, München 1961, 17-154, hier: 77.
69. A.a.O. 69.
70. Vgl. die Zusammenstellung privilegrechtlicher Sätze aus dem Deuteronomium a.a.O. 21 ff.

71. A.a.O. 127.
72. Ebd.
73. Vgl. Dt 16,1 a. Über den Blutritus bei der Paschaschlachtung wird nichts ausgesagt, sondern nur das Feiern des Pascha zu Ehren des Herrn angeordnet.
74. F. Horst, a.a.O. 151.
75. A.a.O. 153. Diese These Horsts wurde zum Teil angegriffen, so z.B. von H. Schulz, a.a.O. 66.
76. Vgl. z.B. H. Schulz, a.a.O. 65 Anm. 268. Das im Bundesbuch begegnende "Privilegrecht" ist für J. Halbe, a.a.O. 467-505 unter Bezugnahme auf E. Possoz, Die Begründung des Rechts im Klan, in: K. Büniger / R. Trimborn (Hg.), Religiöse Bindungen in frühen und in orientalischen Rechten, Wiesbaden 1952, 18-23 und M. Weber, Rechtssoziologie, Neuwied 1960 (= Soziologische Texte 2), 136 f. als "Sonderrecht" Jahwes ein "Eigentumsrecht", das die ihm unterstellten Gruppen als Rechtsgemeinschaft allererst einigt und abgrenzt. Es enthält Verpflichtungen, die als Ansprüche Jahwes aus seiner Beistandszusage erwachsen. Ähnlich wie Horst behauptet auch J. Halbe, a.a.O. 340, daß das "Privilegrecht der Bundesworte", auf welchem das Bundesbuch aufbaut, die Züge einer kultischen Begehung trägt. Vgl. hierzu auch die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 396 f.
77. Zum Teil wird eine prinzipielle und inhaltliche Ähnlichkeit des "Privilegrechts" mit Alts sogenanntem "apodiktischen" Recht angenommen, vgl. C. Westermann, in seiner Rezension zu Horst, in: TLZ 88 (1963) 664-666, hier: 664. Ein Vergleich des "Privilegrechts" mit den von Alt als "apodiktisch" bezeichneten Rechtssätzen zeigt, daß es sich bei dem "Privilegrecht Jahwes" um die Gruppe der sogenannten "Prohibitive" handelt, d.h. um Ge- und Verbote in der zweiten Person Singular oder Plural, die an ein Du gerichtet sind und den Gott Israels als erlassende Autorität erkennen lassen. Überhaupt ist die Arbeit Horsts in mancher Beziehung der entsprechenden Untersuchung Alts ähnlich. Wie der Aufsatz Alts, so hat auch der Beitrag von Horst Anlaß zu einer eingehenden Erforschung des Ursprungs und der literarischen Formen des israelitischen Rechts ge-

geben, wie dies schon C.A. Keller in seiner Rezension RTPhil 12 (1962) 199 betont. Vgl. auch die zahlreichen Besprechungen, die die Arbeit Horsts positiv bewerten: N. Lohfink, Schol 36 (1961) 615; H.H. Rowley, Exp Tim 73 (1961/62) 215; M. Delcor, BLitE 63 (1962) 125 f.; G. Fohrer, ZAW 74 (1962) 105; J. Mauchline, BL 1962, 47 f.; F.L. Moriarity, CBQ 24 (1962) 75 f.; J.A. Soggin, Prot 17 (1962) 179; R. de Vaux, RB 69 (1962) 286; H.W. Wolf, EvT 22 (1962) 663 f.; A.M. Dubarle, RScPhilt 47 (1963) 93 f.; F. Montagnini, RBibIt 11 (1963) 333 f.

78. Vgl. Anm. 18.

79. Vgl. G. Fohrer, a.a.O. 50.

80. Zur Definition des Begriffs "Gottesrecht" vgl. A. Stiegler, Ius, in: LThK² V, 1222.

81. Vgl. W. Zimmerli, Ich bin Jahwe, 22 ff.

82. A.a.O. 22.

83. A.a.O. 24.

84. A.a.O. 23.

85. In den Geboten tritt uns Jahwes Rechtswillen (auf den im folgenden des näheren einzugehen sein wird) entgegen, wie er auch Jes 61,8 in hymnischer Selbstaussage begegnet: "Denn ich, der Herr, liebe das Recht, ich hasse ruchlosen Raub"; vgl. auch Jer 17,10 und Ex 20,5, wo Jahwe als der das Recht hütende Gott geschildert wird, der gebotswidriges Verhalten entsprechend bestraft.

86. Vgl. W. Zimmerli, a.a.O. 35.

87. Vgl. z.B. Ri 6,10: "Ich habe euch befohlen: Ich bin der Herr, euer Gott. Verehrt nicht die Götter der Amorrrhiter, in deren Land ihr wohnt"; oder Ps 81,10 f.: "Kein anderer Gott soll bei dir sein, und nicht sollst du dich vor einem fremden Gott niederwerfen. Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten herausgeführt hat". Die Selbstvorstellungsformel ist hier der Proklamation des ersten Gebotes nachgestellt.

88. W. Zimmerli, a.a.O. 37.
89. A.a.O. 38.
90. A.a.O. 24.
91. A.a.O. 34.
92. So betont neuerdings wiederum W.H. Schmidt, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen ²1975, 56 f., daß die göttliche Theophanierede "Ich bin Jahwe" kaum seit je her mit der Gesetzesproklamation verbunden gewesen ist, selbst wenn dieser Zusammenhang dem Dekalog bereits vorgegeben war. Nach Schmidt, a.a.O. 56 ff. lassen sich die Belege für die Theophanierede "Ich bin" im Alten Testament nicht eindeutig für die Frühzeit nachweisen; auch scheint diese Verknüpfung von göttlicher Selbstvorstellung und Gebotsmitteilung in der Umwelt Israels unbekannt zu sein.
93. G. Liedke, a.a.O. 124 und 143.
94. Ebenso Num 14,23 b; Jos 7,15; Ri 7,4 f.
95. G. Liedke, a.a.O. 143.
96. A.a.O. 143-185.
97. H.J. Boecker, a.a.O. 124.
98. A.a.O. 33.
99. A.a.O. 171.
100. W. Pannenberg, a.a.O. 33.
101. H.J. Boecker, a.a.O. 124. Auch G. Liedke, a.a.O. 125 stellt fest, daß Israel in der "apodiktischen Rechtsform" dem Willen Jahwes begegnet.
102. Vgl. z.B. Job 38,2 ff.; 42,3; Ps 33,11; Jes 5,19; 46,10. Vgl. hierzu: R. Albertz, Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterojesaja, Hiob und den Psalmen, Stuttgart 1974 (= OThM 3) und die hierzu erschienene Besprechung von G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 391. L. Vossberg, Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen, München 1975 (= BEvTh 69); vgl. hierzu die Besprechungen von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 320 f. und P. Bougie, CBQ 39 (1977) 136 f.
103. H. Groß, Wille, in: Bibellexikon² 1891.

104. Vgl. Ex 20,2; Dt 4,1-8; 10,12-21; oft bei den Propheten, vgl. hierzu P. Heinisch, Theologie des Alten Testamentes, Bonn 1940, 147; W. Eichrodt, Theologie des Alten Testamentes III: Gott und Mensch, Stuttgart / Göttingen ⁵1964 (⁷1974) 73-81. Zur Unterwerfung unter den richtenden Willen Jahwes nach Jer 25,15-29 vgl. J. Schreiner, "Prophet für die Völker" in der Sicht des Jeremiabuches, in: Ortskirche - Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 15-31, hier: 22-24.
105. Vgl. F. Wetter, Wille Gottes, in: LThK² X, 1162.
106. Vgl. A. Stöger, Gehorsam, in: HThG I, 455.
107. Vgl. z.B. Gen 22,2: Und Gott sprach: "Nimm deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, den Isaak, ... und bringe ihn ... zum Brandopfer dar"; oder Ex 3,5: Und er sprach (zu Moses): "Tritt nicht näher heran! Ziehe deine Schuhe von deinen Füßen; denn der Ort, auf dem du stehst, ist heiliger Boden!".
108. Vgl. z.B. die zehn Gebote Ex 20,1-17 oder den kultischen Dekalog Ex 34,12-26.
109. Vgl. N. Krautwig, Gesetz, in: HThG I, 507.
110. Vgl. hierzu F. Wetter, a.a.O. 1162. Nach Wetter ist der Wille Gottes ein einziger, mit dem Sein Gottes identischer Akt und wie dieses unwandelbar, ewig und absolut gut. Aus der Identität mit seinem Wesen ergeben sich nach Wetter besondere Eigenschaften des Willens Gottes, nämlich seine Freiheit, Allmacht, Unwandelbarkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Barmherzigkeit und Treue.
111. Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testamentes, I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁶1969, 104.
112. A.a.O. 232.
113. A.a.O. 108.
114. Ebd. Vgl. hierzu auch H.J. Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Zürich 1957 (= ThSt 51); ders., Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubbüttenfestes, München 1954 (²1962) 64 ff. (= BEvTh 19).

115. Vgl. G. von Rad, a.a.O. 204.
116. A.a.O. 104.
117. Vgl. hierzu vor allem G. Fohrer, a.a.O. 58.
118. So erscheinen z.B. das Sabbat- und Elterngesetz, welche ursprünglich negativ formuliert waren, heute in positiver Formulierung, vgl. dazu G. von Rad, a.a.O. 205; G. Fohrer, a.a.O. 56, der die positive Formulierung für gattungs- und formgeschichtlich sekundär hält. Zum Sabbatgesetz vgl.: E. Jenni, Die theologische Begründung des Sabbatgebotes im Alten Testament, Zürich 1956; E. Kutsch, Sabbat, in: RGG³ V, 1258-1260; H.J. Kraus, Gottesdienst in Israel, 88 ff.; H.H. Rowley, Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy, London 1963, 27 ff.; E. Lohse, σαββατον, σαββατισμός..., in: ThWNT VII, 1-35; N. Lohfink, Zur Dekalogfassung von Dt 5, in: BZ NF 9 (1965) 17-32, insbesondere 21 ff.; F. Stolz, Sabbat, Schöpfungswoche und Herbstfest, in: WuD 11 (1971) 159-175; F. Mathys, Sabbataruhe und Sabbatfest, ThZ 28 (1972) 241-262; M. Tsevat, The Basic Meaning of the Biblical Sabbath, in: ZAW 84 (1972) 447-459; A. Le-maire, Le sabbat à l'époque israélite, in: RB 80 (1973) 16-185; E. Negretti, Il Settimo Giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico, Roma 1973 (= AnBib 55); vgl. hierzu die Besprechung von K.H. Bernhardt, TLZ 101 (1976) 659-661; H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973 (²1974), 200-210; N.E. Andreasen, Recent Studies of the Old Testament Sabbath, Some Observations, in: ZAW 86 (1974) 453-469; W.H. Schmidt, a.a.O. 86-90; G. Robinson, The Origin and Development of the Old Testament Sabbath. A Comprehensive Exegetical Approach, Hamburg 1975; vgl. hierzu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 316; A. Safran, Le sabbat dans la tradition juive, in: RevThPhil III 27 (1977) 136-149.
119. Vgl. G. von Rad, a.a.O. 212.
120. H.J. Boecker, a.a.O. 171.
121. Vgl. z.B. F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments (1956), in: ders., Gottes Recht, 260-291, hier: 261 ff.; E. Gerstenberger, a.a.O. 109 und 146; G.J. Botterweck, a.a.O. 395 ff.; G. Fohrer, a.a.O. 54 ff.; W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, 96 und 230; H.J. Boecker, a.a.O. 174.

122. F. Horst, a.a.O. 261; so auch W. Pannenberg, a.a.O. 32 f.
123. F. Horst, a.a.O. 262.
124. Vgl. hierzu die Ergebnisse von E. Gerstenberger, a.a.O. F. Horst, a.a.O. 262 spricht unter Hinweis auf L. Köhler, Die hebräische Rechtsgemeinde, in: ders., Der hebräische Mensch, Darmstadt ²1976, 144 ff. in diesem Zusammenhang von der "Gentilordnung" als dem älteren und eigentlichen Rechtsbereich. Unter "Gentilordnung" versteht Horst diejenige Ordnung, die einem Gentilverband, d.h. einer Gemeinschaft, die sich nach alttestamentlichem Verständnis mit dem politischen Verband eines Stammes decken konnte (vgl. Ri 18,11), eigen ist; vgl. hierzu F. Horst, Familie im Alten und Neuen Testament, in: RGG³ II, 865 f. und ders., Gerichtsverfassung in Israel, in: RGG³ II, 1428.
125. Ders., Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, 267.
126. Daß Horst die umstrittenen Institutionen eines israelitischen "Sakralbundes" und eines "Bundeserneuerungsfestes" für den Ursprungsort dieses Prozesses hält, ist im vorliegenden Zusammenhang belanglos. Hier interessiert lediglich die Tatsache, daß dieser Prozeß im Deuteronomium sichtbar wird und daß sich hierbei der alttestamentliche Glaube als treibende Kraft für die Rezeption und Integration fremder Rechtselemente erweist.
127. E. Gerstenberger, a.a.O. 115.
128. Ebd.
129. A.a.O. 114.
130. Zu diesem Ergebnis kommt E. Gerstenberger, a.a.O. 112 f. Gerstenberger betrachtet diesen Vorgang nicht als eine "Verkehrung" des Gemeinschaftsverhältnisses ins "Gesetzliche", da dieser Zuwachs seiner Ansicht nach möglich war, gerade weil die Forderung integrierender Bestandteil jedes Bundesschlusses ist.
131. Die Anrufung der Götterzeugen gehört zum festen Bestand des hethitischen Bundesformulars, vgl. K. Baltzer, a.a.O. 24.
132. Nach H. Graf von Reventlow, a.a.O. 278 ist das Sippenethos eine von der Gottheit selbst gesetzte und überwachte Lebensordnung. Die Gebote, die der Sippenälteste ausspricht, empfangen ihre Gültigkeit "aus der geheiligten Ordnung, die sie vertreten" (vgl. auch E.

Gerstenberger, a.a.O. 95), d.h. der Sippenvater spricht die Gebote als "Mund der Gottheit" in priesterlicher Eigenschaft aus. Konsequenterweise gibt es für von Reventlow keinen Gegensatz zwischen der These Gerstenbergers, der den Ursprung der alttestamentlichen Prohibitive im Sippenethos ansetzt, und der von der "Mehrheit der gattungsgeschichtlichen Forschung" vertretenen Ansicht, daß die Heimat des "apodiktischen Rechts" in einem "Bundesfestkult" zu suchen ist.

133. Der "vermutlich" kultische Hintergrund der parallelen hethitischen Vasallenverträge läßt nach von Reventlow, a.a.O. 280 darauf schließen, daß die "Sinaibegehung kein kultisches Novum" ist, sondern bereits eine Vorgeschichte gehabt hat.
134. Zur Kritik an von Reventlow vgl. die Stellungnahme E. Gerstenbergers im Vorwort seiner 1965 erschienenen Arbeit "Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts".
135. G.J. Botterweck, a.a.O. 395.
136. A.a.O. 399.
137. A.a.O. 399.
138. Ebd.
139. Vgl. G. Fohrer, a.a.O. 54 ff., der in diesem Zusammenhang von einer sich steigernden "Jahwisierung", d.h. Eingliederung in die und Überformung durch die jahwistische Religion spricht.
140. A.a.O. 66.
141. A.a.O. 51 und W. Schottroff, a.a.O. 96.
142. W. Schottroff, a.a.O. 230.
143. A.a.O. 219 f.
144. Vgl. H.J. Boecker, a.a.O. 174.
145. Ebd.
146. G. Liedke, a.a.O. 104.
147. Vgl. F. Horst, a.a.O. 260.
148. Vgl. H. Gese, a.a.O. 148.
149. Vgl. E. Zenger, a.a.O. 195 ff. Nach Zenger bildet der heutige Dekalog ein Mischgebilde von "kultischen" und sozialen Vorschriften.

Die Vielfalt der verschiedenen Elemente des von der Forschung als eigene Gattung anerkannten Dekalogs läßt nach Zenger, a.a.O. 197 auf eine bewußte Komposition schließen, die jedoch spät anzusetzen ist.

150. Vgl. hierzu W. H. Schmidt, Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament, München 1969, 40 und 44 (= TEH 165). Vgl. dazu die Rezensionen von: G. Fohrer, ZAW 83 (1971) 312; J. Heller, ComViat 14 (1971) 180-183; J.J. Stamm, KiBlReschw 127 (1971) 174; A.P.J. Phillips, BL 1972, 46; R. Smend, TLZ 97 (1972) 581 f.
151. Vgl. P. van Imschoot, Magie, in: Bibellexikon², 1074. Vgl. weiterhin: K. Beth, Religion und Magie, Leipzig 1927; G. Dellling, μάγος, μαγεία, μαγεύω, in: ThWNT IV, 360-363; G. Fohrer, Prophetie und Magie, in: ders., Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965), Berlin 1967, 242-264 (= BZAW 99); A.F. Key, The Magical Background of Isaiah 6,9-13, in: JBL 36 (1967) 198-204; A. Bertholet / K. Gallig, Magie, in: RGG³ IV, 595-601; G. Lanczkowski / H. Gross, Magie, in: LThK² VI, 1274-1277. Als Träger der Lebenskraft hat das Blut magische Bedeutung, vgl. W. E. Mühlmann, Blut, in: RGG³ I, 1328.
152. Zu dieser Definition vgl. G. Widengren, Religionsphänomenologie, Berlin 1969, 8.
153. A.a.O.
154. Vgl. hierzu a.a.O. 213 f. die dort angeführten Beispiele.
155. Beispiele hierfür finden sich a.a.O. 8 f.
156. Vgl. Lev 16,8 ff. (Opfer für den Wüstendämon Asasel); Hiob 31,38-40 Glaube an Ackergeister); Ex 12,7; 21,6; Dt 6,9; 11,20; 1 Sam 5,5; 2 Kg 12,10 (Dämonen als Wächter an der Schwelle des Hauses) usw.
157. Vgl. Lev 10,6; R1 11,35; 2 Sam 1,2. 11; 13,31; 2 Kg 19,1.
158. Vgl. Lev 21,5; Dt 14,1; 21,12; Jes 3,24; Jer 16,6; 41,5; 47,5; Mich 1,16.
159. Vgl. Lev 19,28; 21,5; Jer 41,5; 47,5. Weitere Beispiele für das Vorkommen magischer Elemente im Alten Testament finden sich bei G. Fohrer, Die Auseinandersetzung mit der Magie, in: ders., Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin / New York 1972, 57-71, hier: 57 ff.

160. Vgl. Ex 22,17 (Todesstrafe für die Zauberin); Dt 18,10 ff. (Verbot von Wahrsagerei, Zeichendeuterei, Geheimkünsten, Totenbeschwörungen und Zauberei).
161. Vgl. G. Fohrer, a.a.O. 63. Durch die Ablehnung bzw. Aneignung altorientalischen Gutes erfährt der alte Glaube Israels eine Umgestaltung und Anpassung an die neue Lage in Palästina, vgl. G. Fohrer, a.a.O. 66 ff.
162. Vgl. H. Schulz, a.a.O. 115; 190.
163. A.a.O. 90.
164. Diese Auffassung wird von H. Graf von Reventlow, Sein Blut komme über sein Haupt, in: VT 10 (1960) 311-327 bezüglich der Urschicht des israelitischen Denkens vertreten, welche seiner Ansicht nach den alttestamentlichen Schriften zugrundeliegt und die Israel mit vielen anderen Völkern gemein hat. Die Überwindung dieser magischen Vorstellungen erfolgt nach von Reventlow im Kult und bei den Propheten, vgl. Ez 18,13; 33,4. K. Koch, "Sein Blut bleibe auf seinem Haupt", in: VT 12 (1962) 396-416, hier: 415 weist jedoch den Vorwurf der Primitivität und des Magiehaften für das israelitische Denken über Blut und Blutrache entschieden zurück. Koch weist darauf hin, daß zwar nach israelitischer Auffassung zwischen einer Tat und ihrer Folge eine enge Verknüpfung besteht, der Tat-Tatfolge-Zusammenhang jedoch in allen alttestamentlichen Traditionen mit dem Handeln Jahwes in Verbindung gebracht wird, der diesen Zusammenhang in Kraft setzt, indem er die Tat "am Täter wirksam werden läßt, sie auf ihn zurücklehnt und vollendet" (vgl. ders., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?, in: ZThK 52 (1955) 1-42, hier: 31). Wie F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, 287 zu Recht bemerkt, wird damit die Anschauung von der "schicksalwirkenden Tatsphäre" einer "selbstwachsenden und selbstwirkenden Mächtigkeit" enthoben und damit das magische Moment ausgeschaltet. Zum Problem vgl. neuerdings auch: H. Christ, Blutvergießen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dam, Basel 1977 und dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 450 f.
165. Vgl. W. Schotttroff, Der altisraelitische Fluchspruch, 16 ff.; zu den Gegenstimmen vgl. die Literaturangaben bei Schotttroff, a.a.O. 16 Anm. 1.

166. Vgl. P. van Imschoot, a.a.O. 1075.
167. Darauf hat insbesondere W. Schottroff, a.a.O. 16 f. hingewiesen.
168. Meistens unter Todesstrafe, vgl. Codex Hammurabi § 2; Mittelassyrisches Gesetzbuch A § 47; Hethitische Gesetze §§ 44 und 170; Neubabylonische Gesetze § 7; parallel hierzu wäre Ex 22,17 zu nennen, wo für die Zauberin die Todesstrafe angeordnet wird.
169. W. Schottroff, a.a.O. 18.
170. Vgl. dazu C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede, München 1960 (⁴1971), 140 f.
171. F. Horst, Das Privilegrecht Jahwes, 63.
172. A.a.O. 63 Anm. 101 unter Bezug auf J.G. Frazer, Folk-Lore in the Old Testament ... Vol 3, London 1919, 160 f.
173. H. D. Preuss, Die Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1971, 24 (=BWMANT 92). Vgl. hierzu die Rezensionen von: O. Bächli, KiBlRefSchw 27 (1971) 267 f.; G. Fohrer, ZAW 83 (1971) 307 f.; C. Mielgo, EstAgust 6 (1971) 522; H.C. Schmitt, DtPfarrBl 71 (1971) 804 f.; A. Segovia, ArtGran 34 (1971) 246 f.; R.E. Clements, BL 1972, 44; E. Haag, TrierTZ 81 (1972) 317; A.S. Kapelrud, TLZ 97 (1972) 351 f.; H. W. Jüngling, Bib 54 (1973) 286-89; R. F. Melugin, JBL 92 (1973) 592 f.; J. Scharbert, TR 69 (1973) 282 f.; J.A. Soggin, Prot 28 (1973) 233 f.; H.J. Strobe, ThZ 29 (1973) 282 f.; G. Wanke, ZRelGg 25 (1973) 180-183.
174. Vgl. F. Horst, a.a.O.
175. Zum Begriff der Väterreligion bzw. "Gott der Väter" vgl.: A. Alt, Der Gott der Väter (1929), in: ders., Kleine Schriften I, 1-78; A. Jepsen, Zur Überlieferungsgeschichte der Vätergestalten (Albrecht Alt zur Vollendung seines 70. Lebensjahres), in: ders., Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament, Berlin 1978, 46-75 = WZ(L) 3 (1953/5) 265-281; V. Maag, Malkut Jhwh, in: VT Suppl 7 (1960) 129-153; K.T. Andersen, Der Gott meines Vaters, in: StTh 16 (1962) 170-188; F.M. Cross, Yahweh and the Gods of the Patriarchs, in: HThR 55 (1962) 225-259; M. Haran, The Religion of the Patriarchs, in: ASTI 4 (1965) 30-55; O. Eisfeldt, El und Jahwe, in: ders., Kleine Schriften III, Tübingen 1966, 386-397; ders., Jahwe, der Gott der Väter, in: ders., Kleine Schriften IV, Tübingen 1968, 79-91 = TLZ 88 (1963) 481-490; ders., Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung

mit Jahwe, in: ders., a.a.O. 92-98 = OLZ 58 (1963) 325-331; ders., Der kanaänische El als Geber der den israelitischen Erzväter gel-
tenden Nachkommenschaft- und Landbesitzverheißungen, in: ders.,
Kleine Schriften V, Tübingen 1973, 50-62 = WZ(H).GS 17 (1968) 45-
53; H. Hirsch, Gott der Väter, in: AfO 21 (1966) 56-58; H. Seebaß,
Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan,
Berlin 1966 (=BZAW 98); H. Weidmann, Die Patriarchen und ihre Reli-
gion im Licht der Forschung seit J. Wellhausen, Göttingen 1968; F.M.
Cross, Canaanite Myth and Hebrew Epic, London 1973, 1 ff.; H.D.
Preuss, יְהוָה וְאֱלֹהֵי, in: ThWAT I, 485-500; J. Scharbert, Patriarchen-
tradition und Patriarchenreligion. Ein Forschungs- und Literaturbe-
richt, in: VF 19 (1974) 2-22; H. Vorländer, Mein Gott. Die Vorstel-
lung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament,
Kevelaer 1975; W.H. Schmidt, Der Gott der Väter, in: ders., Alte-
stamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 17-34; C. Westermann,
Gen 12-50, Darmstadt 1975 (= Erträge der Forschung 48), 97-124; vgl.
hierzu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 465. E. Ruprecht,
Die Religion der Väter. Hauptlinien der Forschungsgeschichte, in:
Dielheimer Blätter zum AT 11 (1976) 2-29; vgl. hierzu die Rezension
von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 284. A. Ammassari, La Religione dei
Patriarchi, Roma 1976; C. Jeremias, Die Erzväter in der Verkündigung
der Propheten, in: H. Donner, u.a. (Hg.), Beiträge zur alttestament-
lichen Theologie, Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag,
Göttingen 1977, 23-38.

176. H.J. Boecker, a.a.O. 176.

177. Ebd.

178. B. Gemser, The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law,
in: VT Suppl 1 (1953) 50-66, hier: 52; vgl. hierzu die Rezension von
F. Langlamet, RB 76 (1969) 344 f.

179. A.a.O. 55 f.

180. A.a.O. 58.

181. יָצָאָה־בְּעֵינַי bedeutet Greuel, Abscheu im kultischen Sinn, vgl. W. Gese-
nus, Hebräisches und aramaisches Handwörterbuch über das Alte Te-
stament, Berlin / Göttingen / Heidelberg ¹⁷1962, 373. Die Begründung
von Geboten mit dem Hinweis, daß Gott angesichts solcher Missetaten
Greuel empfindet, begegnet vor allem in den sogenannten תּוֹעֵבָה -

Gesetzen des Deuteronomiums, vgl. z.B. Dt 17,1: "Du darfst dem Herrn, deinem Gott, kein Rind oder Schaf opfern, das einen Makel hat; denn das ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel"; oder 22,5: "Männergewand soll ein Weib nicht tragen, und ein Mann soll keine Weiberkleider anziehen; denn ein Greuel vor dem Herrn, deinem Gott, ist jeder, der solches tut". Einige mit entsprechender Begründung versehene Verse finden sich auch im Heiligkeitgesetz, vgl. Lev 18,22, wo Homosexualität als ein Greuel für Gott bezeichnet wird.

182. Vgl. P. van Imschoot, Heiligkeit, in: Bibellexikon² 686-691, hier: 687.
183. G. Groß, Heiligkeit, in: HThG I, 653-655.
184. Vgl. z.B. 1 Sam 6,20: "Wer vermag vor dem Herrn, diesem heiligen Gott, Dienst zu tun?" und Hos 11,9: "Ich will nicht tun nach der Glut meines Zornes ... Denn ich bin Gott und kein Mensch, in deiner Mitte der Heilige ..." Das eindrucksvollste Zeugnis für Gottes Heiligkeit begegnet in der Berufungsvision des Propheten Jesaja, vgl. Jes 6, 1-3, in der Jesaja den "Allmächtigen auf einem hohen und erhabenen Thron sitzen" sieht und die Seraphinen einander zurufen hört: "Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerscharen! Die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit". Zur Struktur und zum Sitz im Leben prophetischer Visionsberichte vgl.: B.O. Long, Reports of Visions among the Prophets, in: JBL 95 (1976) 353-365; vgl. hierzu die Rezension von G. Wanke, ZAW 89 (1977) 287. Zur Vision in Jes 6 vgl. G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments, VI: Die Propheten des 8. Jahrhunderts, Gütersloh 1974, 93-100; O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, Stuttgart 1977 (= SBS 84/85).
185. Vgl. H. Groß, a.a.O. 654.
186. Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 206.
187. Vgl. z.B. Lev 10,3: "... an denen, die mir nahestehen, will ich meine Herrlichkeit erweisen, und vor aller Volk will ich mich verherrlichen"; ebenso Num 20,13: "Das sind die Wasser von Meriba, ... wo Er sich an den Israeliten verherrlichte"; ähnlich Ex 14,4. Daß die Heiligkeit Gottes eine dynamische Größe ist, zeigt sich im für die Religionsgeschichte einzigartigen Eifer und Exklusivitätsan-

spruch Gottes, der nichts anderes neben sich duldet, vgl. z.B. Ex 20,2 ff.: "Ich bin der Herr, dein Gott, ... Du sollst neben mir keine anderen Götter haben! ... Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott ..."; ähnlich Dt 17,2-17; Jes 42,8.

188. Vgl. Lev 11,44: "So erweist euch denn als heilig, weil ich heilig bin"; 19,2: "... heilig müßt ihr sein, weil ich, der Herr, euer Gott, heilig bin"; 20,26: "Seid mir also heilig; denn ich, der Herr, bin heilig". Zum Begriff der "Heiligkeit" vgl. weiterhin: F. Horst, Heilig und profan im Alten Testament und Judentum, in: RGG³ III, 147-151; B. Kraft, Heilig, in: LThK² V, 89 f. Zur Herkunft des Heiligkeitsbegriffs vgl. W.H. Schmidt, Der "heilige" Gott, in: ders., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 150-155! Jahwes Heiligkeit ist nach Schmidt, a.a.O. 153 ein Geschehen, welches auch auf die menschliche Sphäre übergreift, wie die "Heiligung" des Propheten Jesaja in seiner Berufungsvision (vgl. Jes 6) zeigt. Gottes Heiligkeit äußert sich am Menschen. Zu dieser Arbeit Schmidts vgl. die Besprechungen von: K. Krämer, FreibRu 20 (1968) 114 f.; E. Osswald, OLZ 63 (1968) 356 f.; W. Richter, BZ 12 (1968) 282; S. Segert, ArOr 30 (1968) 464 f.; J.J. Stamm, KiBlRefSchw 124 (1968) 297 f.; G. Fohrer, ZAW 81 (1969) 143 f.; R. de Vaux, RB 76 (1969) 119 f.

189. Vgl. B. Gemser, a.a.O. 62.

190. Vgl. W. Beyerlin, Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft, in: H. von Reventlow (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift für H.W. Hertzberg, Göttingen 1965, 9-29, hier: 11.

191. Häufig spricht man in der Exegese im Anschluß an M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen ³1959 (⁶1971), 239 von "Paränese". Im Anschluß an die neuere Forschung (vgl. W. Joest, a.a. O. 151; H. Schlier, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg / Basel / Wien 1964 (²1967) 340-357 = GuL 36 (1963) 327-340 und E. Schlink, Gesetz und Paraklese, in: E. Wolf, Ch. von Kirschbaum, R. Frey (Hg.), Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, 323-335, hier: 326) wird jedoch in der vorliegenden Untersuchung zur Bezeichnung der alttestamentlichen und neutestamentlichen Mahnungen der aus der urchristlichen Missions- und Predigtpraxis stammende Begriff "Paraklese" verwendet, da im Neuen Testament die Wörter *παράκλησις* bzw.

Παράκλησις relativ selten belegt sind; vgl. hierzu A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes, Münster 1968,4 (= NTA NF 4) und H. Schlier, a.a.O. 340 Anm. 2.

192. W. Beyerlin, a.a.O. 24.

193. A.a.O. 25.

194. H. Rücker, Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch, Leipzig 1973,34 (= ETHSt 30); vgl. hierzu die Besprechungen von: G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 258 f.; F. Langlamet, RB 83 (1976) 102-105; G. Warmuth, TLZ 101 (1976) 825-828. Vgl. neuerdings auch A.A. Sonsino, Motive Clauses in the Biblical Legal Corpora in Light of Biblical and Extra-Biblical Literature, Pennsylvania 1975 und dazu die Besprechung von M.J. Buss, ZAW 88 (1976) 428.

195. Zu diesem Ergebnis kommt H. Rücker, a.a.O. 33.

196. So ist z.B. die Vorschrift, gerechtes Maß und Gewicht zu verwenden, in Dt 25,15b. 16 mit der Begründung versehen: "...damit deine Tage lange währen in dem Lande, daß Jahwe, dein Gott, dir gibt. Denn ein Greuel für Jahwe, deinen Gott, ist jeder, der solches tut"..., während Lev 19,36b. 37 die Begründung enthält: "Ich bin Jahwe, euer Gott, der ich euch herausgeführt habe aus dem Lande Ägypten. Beobachtet alle meine Satzungen und meine Rechtsentscheide und handelt nach ihnen; ich bin Jahwe". Ähnlich wird das Verbot, sich für einen Toten Einschnitte am Körper anzubringen, verschieden begründet: Dt 14,2: "... denn ein heiliges Volk bist du für Jahwe, deinen Gott; Lev 19,28: "Ich bin Jahwe". Mit verschiedenen Begründungen ist auch das Sabbatgebot versehen: Ex 23,12: "... damit dein Rind und dein Esel ruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde Atem schöpfen können; Dt 5,12: "Denke daran, daß du Sklave warst im Lande Ägypten, und daß dich Jahwe, dein Gott, von dort herausführte ..."; in Lev 19,3. 30; 26,2 ist das Sabbatgebot mit der für das Heiligkeitsgesetz typischen Formel: "Ich bin Jahwe, (euer Gott)" versehen usw., vgl. hierzu E. Jenni, a.a.O.

197. H. Rücker, a.a.O. 15. Ex 23,15 gebietet: "Beobachte das Fest der ungesäuerten Brote; sieben Tage iß ungesäuerte Brote, wie ich dir befohlen habe, zur festgesetzten Zeit des Monats Abib; denn in ihm bist du aus Ägypten ausgezogen". Ähnlich lautet die Begründung des

Wochenfestes, welches nach Rücker, a.a.O. 16 ursprünglich ein Erntefest war, in Dt 16,12 a: "Gedenke, daß du Sklave warst im Lande Ägypten". Die gleiche Begründung ist auch der Vorschrift von Dt 24,22 zugefügt worden, nach welcher ein Teil der Ernte für den Fremdling, die Waise und Witwe übrig zu lassen ist. Diese Vorschrift geht nach Rücker auf einen früheren Glauben an Feldgeister zurück, denen ein Teil der Ernte überlassen werden mußte, damit sie auch im nächsten Jahr Fruchtbarkeit gewährten.

198. H. Rücker, a.a.O. 109.
199. F. Horst, Recht und Religion im Alten Testament, 261.
200. A.a.O. 285.
201. A.a.O. 286.
202. A.a.O. 285.
203. Doch wird auch hier nach Horst, a.a.O. 283 f. der "Bundesgedanke" bevorzugt.
204. Vgl. H. Groß, Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, Bonn 1953, 18 ff. Vgl. die hierzu erschienenen Rezensionen: J. Hempel, ZAW 65 (1953) 271; J. Prado, Sef 13 (1953) 282 ff.; G.J. Botterweck, TQ 134 (1954) 86 f.; R.A. Dyson, VD 32 (1954) 116 f.; O. Eisfeldt, ZDMG 104 (1954) 189 f.; H. Junker, TrierTZ 63 (1954) 119 f.; R.E. Murphy, CBQ 16 (1954) 230 ff.; H.H. Rowley, BL 1954, 63; R. de Vaux, RB 61 (1954) 613 f.; H. van den Bussche, ColBG 1 (1955) 116 f.
205. Die Mehrheit der Exegeten versteht Abraham in Gen 12,1-3 als Symbol für Israel, wobei diesem Israel die Funktion eines Mittlers von Segen und Bringers von Heil für die Völker übertragen ist, vgl. J. Schreiner, Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: BZ 6 (1962) 1-31; ders., Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker, in: BiLeb 9 (1963) 94-114; H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1964, 345-373 (= ThB 22) = EvTh 24 (1964) 73-98; O.H. Steck, Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 525-554; J. Scharbert, "In te benedicentur universae nationes terrae" (Gen 12,3), in: H. Fleckenstein / G. Gruber / G. Schwarzer / E. Tews (Hg.), Ortskirche - Weltkirche. Festschrift

für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 1-14. Vgl. weiterhin L. Schmidt, Israel ein Segen für die Völker? Das Ziel des jahwistischen Werkes - eine Auseinandersetzung mit H.W. Wolff, in: ThViat 12 (1975) 135-151; vgl. auch ders., Überlegungen zum Jahwisten, in: EvTh 37 (1977) 230-247 und dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 433. E. Zenger, Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. Ein Paradigma zu dem Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums, Freiburg / Basel / Wien 1977, 39-62 (= QD 79) weist darauf hin, daß das Theologoumenon vom Abrahamssegens im Laufe der Zeit unterschiedliche Interpretationen erfahren hat; dies läßt eine erstaunliche Wandlungskraft der alten Verheißungstraditionen erkennen. Nach Zenger, a.a.O. 47 ergibt die Analyse von Gen 12,1-4a, daß ein Grundtext eine interpretierende Erweiterung erfahren hat. Die in Abraham eröffnete Segensgeschichte hat einen universalen Horizont: Der Segen soll einmal die gesamte mit Fluch beladene Menschheit umfassen. Abraham erscheint in Gen 12 nach der Ansicht Zengers als protologische Gestalt, mit der Jahwe die Geschichte beginnt, die für alle Menschen mit Segen enden soll. Die Geschichte Abrahams ist jedoch in der Sicht der jahwistischen Geschichtsdarstellung nur eine exemplarische Realisierung des verheißenen Segens neben vielen anderen möglichen Verwirklichungsformen des universellen Abrahamssegens in der Geschichte. Auch Israel wird vom Jahwisten nicht als Heils- und Segensmittler verstanden, sondern als eine neben dem geschichtlichen Abraham bestehende Realisierung des Abrahamssegens (a.a.O. 51). Darum gibt es kein Gegenüber zwischen Israel und den anderen Völkern. Zu Gen 12,1-3 vgl. weiterhin: H.P. Müller, Imperativ und Verheißung im Alten Testament. Drei Beispiele (Gen 12,1-3; Hos 14,2-9; Jes 7,4-9), in: EvTh 28 (1968) 557-571; J. van Seters, Abraham in History and Tradition, New Haven 1975 und die Rezension von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 161; C. Westermann, Gen 12-50, Darmstadt 1975 (= Erträge der Forschung 48) und die Rezension von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 465; W. Zimmerli, 1 Moses 12-25: Abraham. Zürich 1976 (= ZBK AT 1,2). Zur Frage nach der Historizität, Namensbedeutung und Herkunft Abrahams vgl. K. Jaroš, Abraham, Vater des Glaubens; Glaube als Vertrauen, in: BiLi 49 (1976) 5-14; vgl. weiterhin: D.J. Wiseman, Abraham in History and Tradition, in: Ned. Geref. Theologiese Tydskrif 18 (1977) 158-163 und dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 437 f.

206. Zur Gestalt des leidenden Gottesknechtes vgl.: C.R. North, The suffering servant in Deutero-Isaiah. An historical and Critical Study, Oxford / London 1948 (²1956); ders., The second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL-LV, Oxford 1964, 106 ff.; V. de Leeuw, De Ebed-Jahwe-Profetieën. Historisch-Kritisch Onderzoek naar hun ontstaan en hun Betekenis, Assen 1956; H. Haag, Die Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958, in: BZ NF 3 (1959) 174-204; G. Fohrer, Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1951-1960), in: ThR 28 (1962) 234-274, hier: 234-239; W. Zimmerli, Der יְהוָה יְהוָה im Alten Testament, in: ThWNT V, 655-676; H.W. Hertzberg, Die "Abtrünnigen" und die "Vielen". Ein Beitrag zu Jesaja 53, in: Verbannung und Heimkehr. Beiträge zur Geschichte und Theologie Israels im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr., Festschrift für W. Rudolph, Tübingen 1961, 97-108; J. Scharbert, Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964, 205-212 (= QD 23/24); P.E. Bonnard, Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66, Paris 1972, 37 ff., 513; H.W. Hoffmann, Die Intention der Verkündigung Jesajas, Berlin 1974 (= BZAW 136) und dazu die Besprechungen von G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 117 f. und J. Berridge, CBQ 39 (1977) 125 f.; G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments IV: Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts, Gütersloh 1975, 143-156; G. Braulik, Psalm 40 und der Gottesknecht, Würzburg 1975 (= Forschung zur Bibel 18) und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 450; A.S. Herbert, The Book of the Prophet Isaiah, Chapter 40-66, London 1975 und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 144; R.F. Melugin, The Formation of Isaiah 40-55, Berlin / New York 1975 (= BZAW 141) und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 153; H.D. Preuss, Deuterjesaja. Eine Einführung in seine Botschaft. Neukirchen und Vluyn 1976 und dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 155; H.C. Spykerboer, The Structure and Composition of Deutero-Isaiah. With special Reference to the Polemics against Idolatry, Groningen 1976 und dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 310; E. Haag, Das Opfer des Gottesknechtes (Jes 53,10), in: TThZ 86 (1977) 81-98 und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 444.
207. Zu den "Heiligen des Höchsten" in Dan 7,27 vgl.: L. Dequeker, The "Saints of the Most High" in Qumran and Daniel, in: OTS 18 (1973) 108-187; A. Deissler, Der "Menschensohn" und "das Volk der Heiligen

des Höchsten" in Dan 7, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn, für A. Vögtle. Freiburg / Basel / Wien 1975, 81-91; G.F. Hasel, The Identity of "The Saints of the Most High" in Dan 7, in: Bib 56 (1975) 173-192 und dazu die Rezension von H. Donner, ZAW 88 (1976) 423 f. Nach Hasel sind die "Heiligen des Höchsten" mit gottestreuen Nachfolgern zu identifizieren, die sein auserwähltes Volk darstellen. Vgl. weiterhin: P. Weimar, Daniel 7. Eine Textanalyse, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn, für A. Vögtle, 11-36; V.S. Poythress, The Holy Ones of the Most High in Dan VII, in: VT 26 (1976) 208-213 deutet die "Heiligen" als das eschatologische Israel; vgl. hierzu auch die Rezension von G. Wanke, ZAW 88 (1976) 446. A.A. Di Lella, The One in Human Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7, in: CBQ 39 (1977) 1-19 und dazu die Besprechung von W. Kornfeld, ZAW 89 (1977) 431.

208. Vgl. H. Groß, a.a.O. 58.

209. A.a.O. 19.

210. A.a.O. 39.

211. Vgl. Ps 76, 96 und 99, aber auch schon Gen 18,25 und Ri 11,27.

212. H. Groß, a.a.O. 130 ff., besonders 138.

213. Dies ergibt sich nach W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, Berlin 1961 (²1966), 69 aus Ex 15,1-18 sowie aus den Bileamsprüchen Num 22-24. Die Stellen, die Jahwe die Königswürde beilegen, fallen nach Schmidt erst in die Zeit nach der Landnahme. Den Überlieferungen Israels aus der Zeit vor der Landnahme ist nach Schmidt ein göttliches Königtum unbekannt.

214. A.a.O. 74 f.

215. W. Schmidt zeigt a.a.O. 27 ff. anhand von Ras-Schamra-Texten, daß Baal zugleich als König und Richter erscheint. Bei einer Gegenüberstellung des kanaaniischen Wortes tpt = richten, herrschen und des hebräischen Begriffs צָדִיק = Recht schaffen, zu Recht verhelfen entdeckt Schmidt, a.a.O. 31 einen Bedeutungszusammenhang, der zu der Annahme führt, daß das Nebeneinander von "Richten der Erde" und Jahwes Königtum, welches hauptsächlich in den Thronbesteigungspsalmen vorkommt, auf kanaaniische Vorbilder zurückzuführen ist. Nach Schmidt ist Jahwe wie Baal als König auch Richter.

216. Vgl. J. Heller, Die Entmythisierung des ugaritischen Pantheons im Alten Testament, in: TLZ 101 (1976) 1-10 und hierzu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 444. Zum Thema der "Königsherrschaft Gottes" vgl. weiterhin: A. Alt, Gedanken über das Königtum Jahwes (1945), in: ders., Kleine Schriften I, 345-357; H.J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament, Tübingen 1951 (= BHTh 13); V. Maag, Malkut Jhwh, in: VT Suppl 7 (1960) 129-153; M. Buber, Königtum Gottes, Heidelberg ³1956 = ders., Werke II, München / Heidelberg 1964, 485-723; L. Rost, "Königsherrschaft Jahwes" in vor-königlicher Zeit?, in: TLZ 85 (1960) 721-724; E. Lipinski, La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël, Paris 1965; J. de Fraine, La royauté de Yahve dans les textes concernant l'arche, in: VT Suppl 15 (1966) 134-149; F. Langlamet, L'Institution de la Royauté - La Royauté de Yhwh, in: RB 77 (1970) 177-186; M. Latke, Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der "Königsherrschaft Gottes", in: P. Fiedler / D. Zeller (Hg.), Gegenwart und kommendes Reich, Schülergabe Anton Vögtle zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1975, 9-25 (= SBB).
217. Die Thesen Schmidts haben weitgehend Zustimmung gefunden, vgl.: M. Dahood, Bib 42 (1961) 385 f.; J.A. Soggin, Regalità divina in Ugarit ed in Israele, Prot 17 (1961) 85-89; S.E. Loewenstamm, KirSeph 37 (1961/62) 191 f.; M. Delcor, BLitE 63 (1962) 129 f.; A.M. Dubarle, RScPhilt 46 (1962) 188; O. Kaiser, TLZ 89 (1964) 351 f.; P. Winter, DLZ 85 (1964) 874 f.; J. Heller, ComViat 12 (1969) 173 f.; R. Degen, Mundus 6 (1970) 34 f.; W. Kunstmann, LuthRu 19 (1971) 174 f.
218. So schon W. Uhlenbrock, Rez. zu W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit, in: FranzS 44 (1962) 97 f. und R. de Vaux, Rez. zu W. Schmidt, in: RB 70 (1963) 632 f.
219. Neuerdings wird die These vertreten, daß das biblische Reden von der "Königsherrschaft Gottes" auf zwei Mythen zurückzuführen ist, nämlich auf den altorientalischen Mythos vom Königtum Gottes und dem spezifisch israelitischen Mythos der Rettungsgeschichte; von hier aus wird Gott als König seines Volkes in der Welt verstanden, vgl. N. Perrin, The Interpretation of the Biblical Symbol, in: JR 55 (1975) 348-370 und dazu die Besprechung von M.J. Buss, ZAW 88 (1976) 435.

220. Hierauf haben bereits F. Gössmann, Rez. zu W. Schmidt, in: AugRom 2 (1962) 547 f. und A.S. Kapelrud, Rez. zu W. Schmidt, in: BO 20 (1963) 60 hingewiesen.
221. So R. de Vaux, a.a.O.
222. Vgl. dazu N. Lohfink, Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium, in: J. Metz, u.a. (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner I, Freiburg / Basel / Wien 1964, 423-444, hier: 442.
223. Vgl. F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments, 282-285.
224. Die "Bundesforderungen" sind nach F. Horst, a.a.O. mit dem "Privilegrecht Jahwes" identisch.
225. Vgl. E. Gerstenberger, a.a.O. 146.
226. Für einige Exegeten sind bestimmte "apodiktische" Rechtsätze - auch wenn sie deren außerjahwistischen Ursprung bejahen - ohne den "Bund" nicht denkbar, vgl.: G. Heinemann, a.a.O. 30-37; G.M. de Tillesse, "Tu" et "Vous" dans le Deutéronome, in: VT 12 (1962) 29-87, hier: 77 f.; D.J. McCarthy, Treaty and Covenant - A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, Rom 1963, 127 ff. (= AnBibl 21); H. Graf von Reventlow, Kultisches Recht im Alten Testament, 290 f. E. Gerstenberger, a.a.O. 146 versteht zumindest die Prohibitive, wie sie im jetzigen Kontext anzutreffen sind, als im Dienst der alttestamentlichen יְהוָה-Theologie stehende Rechtsbestimmungen, die letztlich von diesem theologischen "Fundament" her zu verstehen sind. Es sind Forderungen Jahwes an Israel, die dieser als "Bundesherr" stellen darf. Sie wollen das Verhalten Israels, des schwächeren "Bundespartners", reglementieren und sind damit im jetzigen Text des Alten Testaments als reguläre Bestandteile der יְהוָה Jahwe-Israel zu betrachten. Vgl. auch P. Buis, Deutéronome XXVII, 15-26: Maledictions ou Exigences de l'Alliance?, in: VT 17 (1967) 478 f.
227. Was wir unter "Bund" im alten Israel zu verstehen haben, wurde erst durch die Arbeiten von G.E. Mendenhall, a.a.O.; K. Baltzer, a.a.O.; W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961; D.J. McCarthy, Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre, Stuttgart ²1967 (= SBS

13) und anderen deutlicher erkennbar, die eine enge Beziehung alttestamentlicher "Bundesaussagen" zu den hethitischen Vasallenverträgen des zweiten und ersten Jahrtausends festgestellt haben. Israels "Bundesformular", die Urkunde des "Gottesbundes", entspricht nach Ansicht dieser Exegeten im Aufbau dem Vertragsformular jener Verträge, die einst die Beziehung zwischen dem Großkönig und seinen Vasallen regelten. Danach weist vor allem der Sinaibund starke Analogien zu den Vasallenverträgen auf. Zur Kritik an dieser These vgl.: F. Nötscher, Bundesformular und "Amtsschimmel", in: BZ NF 9 (1965) 181 ff. und E. Kutsch, Verheißung und Gesetz, 91.

228. Vgl. W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1972 (²1975), 21 f. (= ThW 3).
229. Ders., Sinaibund und Abrahambund. Ein Beitrag zum Verständnis der Priesterschrift, in: ThZ 16 (1960) 268-280 = ders., Gottes Offenbarung, 205-217.
230. Vgl. N. Lohfink, Die Landverheißung als Eid, Stuttgart 1967, 117 f. (= SBS 28); vgl. weiterhin: C. Westermann, Die Verheißungen an die Väter, Göttingen 1976 und G. Fohrer, Rez. zu C. Westermann, in: ZAW 89 (1977) 463; H. Seebaß, Landverheißungen an die Väter, in: EvTh 37 (1977) 210-229 und G. Fohrer, Rez. zu H. Seebaß, in: ZAW 89 (1977) 433.
231. N. Lohfink, Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium, 423 ff.
232. Vgl. Dt 10,12 - 11,17. Noch weiter geht Dt 5-6; hier wird die Transzendenz Gottes im Sinaibericht sichtbar gemacht durch die Verwandlung der Geschichte des Bundesformulars in die Vergewärtigung einer Jahweoffenbarung.
233. Vgl. N. Lohfink, a.a.O. 442.
234. Auf diese merkwürdige Tatsache hat W. Zimmerli, a.a.O. hingewiesen. Nach Zimmerli ist an der sonst vom Bundesgedanken bestimmten Priesterschrift auffällig, daß im Sinaibericht Ex 6,2 ff. nichts von einer "Bundesschließung" zwischen Jahwe und Volk erwähnt wird. Dies ist um so erstaunlicher, als der Sinaibund bisher als der Wichtigste angesehen wurde. Zimmerli geht von einer bewußten und motivierten Verschweigung des "Bundes" im Sinaibericht aus. Den Grund für die Eliminierung des "Bundes" sieht Zimmerli in den Vorteilen, die da-

durch in theologischer Hinsicht entstehen. Der Abrahambund war ein reiner "Verheißungsbund", der keinerlei Gesetzespflichten begründete; das "Bundesformular" des Sinaiberichtes weist dagegen Ähnlichkeit mit den hethitischen Vasallenverträgen auf. Zu diesem "Bund" gehört infolgedessen das Schwert. Neben der Hoffnung auf einen "Neuen Bund" (vgl. Jer 31,31-34) beginnt nach Zimmerli in der Zeit nach dem Exil eine Neubesinnung auf die alten Verheißungen. Nachdem Israel erfahren hat, daß der Sinaibund durch seine eigene Untreue zerbrochen ist, erinnert es sich an den ersten "Bund", der als reiner "Gnadenbund" frei von Fluch und Strafe, Gesetzesvorschriften und auferlegten Pflichten gewesen ist. Immer wenn Israel in der Stunde der Not und des Gerichts der Treue Gottes gewiß werden will, besinnt es sich auf diesen alten Verheißungsbund mit den Vätern: Hier weiß es sich unter Gottes Schutz geborgen.

Eine stärkere Differenzierung und Weiterführung der hier angesprochenen Problematik findet sich bei N. Lohfink, a.a.O. 442. Seiner Ansicht nach kennt die Priesterschrift sehr wohl drei "Bundes-schlüsse", da sie -wie sich aus Ex 6,7 ergibt - drei "Bundes-schlüsse" erwähnt. "Ich nehme euch zu meinem Volk, und ich will euer Gott sein" (Ex 6,7) ist ja die traditionelle "Bundesformel". Wenn die Priesterschrift jedoch den "Bund" als "einseitige Aktion Gottes" auffaßt, so hat sie nach Lohfink, a.a.O. "unter Beibehaltung des Wortes eine sehr radikale Auflösung der Sache des alten und echten Sinaibundes" vorgenommen. Die Sinalereignisse werden von der Priesterschrift nunmehr dahin interpretiert, daß Gott am Sinai seinem Volke eine "umfassende kultische Sühneeinrichtung" geschenkt hat, die über jeden "Bundesbruch" hinaus den Heilswillen Jahwes verkörpert.

235. Vgl. N. Lohfink, a.a.O. 440.

236. Die Mosezeit wird von der Priesterschrift als eine Zeit der Erfüllung der an die Väter ergangenen Verheißungen angesehen (diese Tendenz besteht schon beim Jahwisten).

237. Zum Teil werden in der älteren Exegese die Propheten in einem positiven Verhältnis zum "Bund" gesehen. So haben nach E. Würthwein, Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: ZThK 49 (1952) 1-16, hier: 15 die Gerichtsreden der Propheten den "Bundesglauben" zur Voraussetzung. H.J. Kraus, Die prophetische Verkündigung des Rechts

in Israel, 15 ff. versteht den Nabi als charismatischen Übermittler des "Gottesrechts" und als "Bundesmittler". Anders jedoch L. Perlitt, Bundestheologie im Alten Testament, 129-155, der bei den Propheten des achten Jahrhunderts durchweg ein "Bundesschweigen" feststellt. Dieses Schweigen interpretiert Perlitt als Kritik an der Vertragsgestalt des "Bundes". Zustimmend: O. Kaiser, Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ³1975, 68 f.; vgl. weiterhin: R.E. Clements, Prophecy and Tradition, Oxford 1975, 8-23 und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 393 f.; J. Bright, Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets, London 1977 und dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 299.

238. Vgl. Jer 1,11-17; Ez 16.
239. Vgl. Jer 7,1-15 und Ez 10-11.
240. Vgl. Hos 11,8 f.; 12,10. Gottes Liebe erweist sich nach Hosea in der Ermöglichung der Umkehr Israels, die er im Bilde des Mannes ausdrückt, der eine Frau umwirbt, vgl. Hos 2,16-25; ähnlich Jer 31,3. 20; Ez 16, 60.
241. Jer 31,31-34; 32,37-41; vgl. auch Ez 16,60-63; 34,25-31; 37,15-28.
242. Vgl. Jer 31,33; Ez 36,26 f.
243. Vgl. Jes 42,6 f.; 49,6; 53.
244. Vgl. Jes 49,6; 55,3-5. Vgl. hierzu G. von Rad, Die Botschaft der Propheten, Gütersloh ³1977, 211 ff. (= Siebenstern Taschenbuch 188) und G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments IV: Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts, Gütersloh 1975, 133-143.
245. Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 192. Zum Erwählungsgedanken in Israel vgl. u.a.: G. Quell, ἐκλέγομαι, in: ThWNT IV, 148-173; F.M.Th. de Liagre-Böhl, Missions- und Erwählungsgedanken in Alt-Israel, in: W. Baumgartner u.a. (Hg.), Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag, Tübingen 1950, 77-96; H.H. Rowley, The Biblical Doctrine of Election, London ²1964; Th. C. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament, Zürich 1953; B.W. Helldott, The Doctrine of Election in Tannaitic Literature, New York / London 1954; K. Koch, Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel, in: ZAW 67 (1955) 205-226; ders., Erwählung im Alten Testament, in: EKL III,

267-269; F. Hesse, Das Verstockungsproblem im Alten Testament, Berlin 1955; E.L. Dietrich, Erwählung im Alten Testament und im Judentum, in: RGG³ II, 610-613; J. Jocz, Theology of Election, New York 1958; C. Schedl, Bund und Erwählung, in: ZKTh 80 (1958) 493-515; R. Schnackenburg, Erwählung, in: LThK² III, 1061-1063; R. Martin-Archaud, La signification théologique de l'élection d'Israël, in: ThZ 16 (1960) 333-341; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, Zürich / Stuttgart 1960 (= AthANT 37); J. Schreiner, Sion - Jerusalem Jahwes Königssitz - Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, München 1963, 51-56 (= StANT 7); M. Sekine, Vom Verstehen der Heilsgeschichte, in: ZAW 75 (1963) 145-154; P. Altmann, Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament, Berlin 1964 (= BZAW 92); W. Richter, Die nagid-Formel. Ein Beitrag zur Erhellung des nagid-Problems, in: BZ NF 9 (1965) 71-84; J. de Fraine, Erwählung, in: Bibellexikon² 425-427; L. Perlitt, a.a.O. 57-59; J. Bergmann / H. Ringgren / H. Seebaß, נִבְּרָה, in: ThWAT I, 592-608.

246. Vgl. Gen 17,4-8 19; Ez 6,4-7.

247. Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 183.

248. Dies wird von H.P. Müller, Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie, Berlin 1969, 198 ff. zu Recht hervorgehoben. Vgl. zu dieser Arbeit auch die Besprechungen von: G. Fohrer, ZAW 81 (1969) 423 f.; J.L. McKenzie, CBQ 31 (1969) 594 f.; P.H.A. Neumann, DtPfarr Bl 69 (1969) 705; A. Segovia, ArtGran 32 (1969) 274 f.; L. Alvarez Verdes, Pentecostês 8,22 (1970) 107; M. Delcor, BLitE 71 (1970) 290 f.; A. González Nunez, NatGrac 17 (1970) 210 f.; J.H. Hayes, JBL 89 (1970) 95 f.; D.R. Jones, BL 1970, 64; J.V. Pixley, RBiCalz 32 (1970) 218 ff.; H. Ringgren, LuthRu 20 (1970) 110; P.J. Bratsiotis, TATH 42 (1971) 770; W. Dommershausen, ArLitg 13 (1971) 257 f.; F. Dreyfus, RB 78 (1971) 294; J. Guillet, RecSR 59 (1971) 577-80; O. Knoch, TR 67 (1971) 175 f.; D.J. McCarthy, Bib 52 (1971) 134 ff.; J. Scharbert, BZ 15 (1971) 118; J.L. Vesco, RThom 71 (1971) 658 f.; S. Wagner, BO 28 (1971) 78-81; J.A. Soggin, Prot 27 (1972) 143 f.

249. Vgl. Gen 17,7 f.; 13,19; 1 Chron 16,15-18; Ps 105,8-11.

250. Vgl. 2 Sam 7,16; 23,5; 3 Kg 9,5; 1 Chron 28,4. 7; Jer 33,21; Ps 89,5. 37 f.; 132,12; Sir 47,11. Vgl. hierzu T. Vejola, Die ewige Dynastie.

David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomischen Darstellung, Helsinki 1975 und dazu die Rezensionen von: G. Fohrer, ZAW 87 (1975) 407 f.; F. Langlamet, RB 83 (1976) 114-137; J. Scharbert, BZ NF 21 (1977) 291 f.

251. Vgl. Num 18,19; 25,13; 1 Sam 2,30; Ps 110,4.

252. Vgl. Gen 9,12. 16; Jes 24,5.

253. Vgl. Jer 11,8. 10; 31,32; 34,18; Ez 16,59; 44,7; Hos 6,7; 8,1; Mal 2,8.

254. Vgl. hierzu R.V. Bergren, The Prophets and the Law, New York / Los Angeles / Jerusalem 1974 und die Rezension von J. Scharbert, BZ NF 21 (1977) 155 f. Gerade die Entsprechung zwischen dem Inhalt der prophetischen Anklagereden und dem Inhalt bestimmter "apodiktischer" Gesetze läßt nach Bergren erkennen, daß die prophetischen Anklagereden auf dem Boden der "Bundesüberlieferung" stehen.

255. Vgl. Gen 17,14; Ex 19,5 f.; 20,12; 31,16. 20. 32; Dt 5,16; 1 Kg 8, 25; 9,4; Ps 132,11 f.

256. Vgl. hierzu J.M. Berridge, Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Amos 5, in: ThZ 32 (1976) 321-340 und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 294, der insbesondere auf den Aufruf zur Umkehr eingeht.

257. Vgl Hos 5,15 - 6,6; 10,12-13a; 14,2-9.

258. Vgl. Hos 11,8 f.; 12,10; 2,16-22.

259. Jes 1,10-17; vgl. hierzu G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments I: Die Propheten des 8. Jahrhunderts, Gütersloh 1974, 30 ff.; 87 ff.; 112 ff. Die Verheißung endzeitlichen Heils findet sich weiterhin in Jes 29,17-24; 30,18-26; 40,27-31; 42,10-17; 44,21-23; 48,17-19; 49,13; 51,9-10; 55,6 f.; 57,14-20; Am 9,13-15; Hos 2,20; Ez 28,24-26. Vgl. auch W. H. Schmidt, Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, Neukirchen 1973 und dazu die Rezensionen von H.D. Preuss, DtPfarrBl 73 (1973) 727 f.; W. McKane, BL 1974, 73 und G. Fohrer, ZAW 86 (1974) 131.

260. Vgl. hierzu S. Böhmer, Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jer 30-31, Göttingen 1976 (= Göttinger Theologische Arbeiten 5) und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 298 f.

261. Zum Gedanken der Vergebungsbereitschaft Gottes in Ex 34 vgl. L. Per-
litt, a.a.O. 203-216. Zur Datierung des Jahwisten vgl. neuerdings
H.H. Schmid, Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur
Pentateuchforschung, Zürich 1976, nach welchem das mit dem Stich-
wort "Jahwist" bezeichnete Geschichtswerk die vorexilische Prophetie
voraussetzt und somit in die Nähe der deuteronomisch-deuteronomisti-
schen Traditionsbildung gehört. Vgl. hierzu auch die Besprechung von
G. Fohrer, ZAW 89 (1977) 309. Nach L. Schmidt, Überlegungen zum Jah-
wisten, in: EvTh 37 (1977) 230-247, hier: 239 hat der Jahwist sein
Werk vor dem Ende des Großreichs geschrieben.
262. Vgl. hierzu H.-J. Hermisson, Zukunftserwartung und Gegenwartskritik
in der Verkündigung Jesajas, in: EvTh 33 (1973) 54-77; O.H. Steck,
Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9, in:
EvTh 33 (1973) 77-90; S. Ben-Zchorin, Hoffnungskraft und Glaube in Ju-
dentum und biblischer Prophetie, in: EvTh 33 (1973) 103-112.
263. Zur Definition der "Einzigartigkeit" Israels vgl. N.K. Gottwald, Bib-
lical Theology or Biblical Sociology? On Affirming and Defining the
"Uniqueness" of Israel, in: Radical Religion 2,2/3 (1975) 42-57 und
dazu die Besprechung von M.J. Buss, ZAW (1977) 291.
264. Nach M. Görg, Gott-König-Reden in Israel und Ägypten, Stuttgart / Ber-
lin / Köln / Mainz 1975, 264 folgt die Unvergleichlichkeitsaussage von
1 Sam 7,22 a ägyptischen Vorbildern. Der weiterführende, wohl deute-
ronomische Text betont jedoch in aller Deutlichkeit und im geraden Ge-
gensatz zur ägyptischen Konzeption die deuteronomische Idee der unbe-
dingten Einzigartigkeit und exklusiven Absolutheit Jahwes; vgl. dazu
auch die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 149. Vgl. weiterhin
C.J. Lambuschagne, The Incomparability of Yahwe in the Old Testament,
Leiden 1966; G. Fohrer, Die Propheten des Alten Testaments IV, 92-99.
265. Vgl. 1 Sam 2,2; 3 Kg 8,23; Jes 40,12-17. 21-26; 41,21-29; 43,9-13;
44,6-8; Jer 10,6; Mich 7,18; Ps 18,32; 35,10; 71,19; 89,9.
266. Nach H.D. Preuss, Die Verspottung fremder Religionen im Alten Testa-
ment, 15 wurzelt die Absolutheit, Einzigartigkeit und Unvergleichlich-
keit Jahwes in der Tatsache, daß Jahwe vor allem ein Geschichtsgott
ist, der sich in seiner Intoleranz und in seinem "Eifer" gerade auf
dem und durch den mit dem Exodus begonnenen Geschichtsweg erweisen
und durchsetzen will in "seinem andringenden Ich". Eine Folge der Ein-
zigartigkeit und Intoleranz Jahwes ist nach Preuss, a.a.O. 16 ff. z.B.

das alttestamentliche Bilderverbot sowie die Bestrafung des Glaubensabfalls mit dem Tode, vgl. Ex 32; Num 25. Dies sind Bestimmungen, welche keine Parallelen im Alten Orient haben, vgl. H.D. Preuss, a.a.O. 14 und 22; M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch. Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München ³1966, 9-141, hier: 70 (= ThB 6), der die gleiche Auffassung vertritt.

267. Vgl. H.D. Preuss, a.a.O. 42 ff.
268. Vgl. hierzu die zahlreichen alttestamentlichen Belege a.a.O. 50 ff.
269. A.a.O. 270.
270. Zu den alttestamentlichen Belegstellen hierfür vgl. a.a.O. 286.
271. A.a.O. 20.
272. Vgl. W. Vischer, Du sollst Dir kein Bildnis machen, in: E. Wolf / Ch. von Kirschbaum / R. Frey (Hg.), Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, 764-772, hier: 764 ff.
273. Vgl. hierzu H.P. Müller, a.a.O. 184 ff.
274. Vgl. a.a.O. 190.
275. A.a.O. 191.
276. Vgl. E. Gerstenberger, a.a.O. 146.
277. H.D. Preuss, a.a.O. 14.
278. Vgl. Ex 24,1-11; 34,10. 11 a. 14 a. 17.
279. Vgl. M. Sabo, "Kein anderer Name". Sieben Thesen zur christologischen Ausschließlichkeitsforderung aus dem Horizont des alttestamentlichen Gottesglaubens, in: KuD 22 (1976) 181-190, hier: These 3 und 4.
280. Einen Überblick über die geschichtlichen Wandlungen des Ausschließlichkeitsanspruchs Jahwes in der Auseinandersetzung zwischen deuteronomischer Schultheologie und israelitischer Volksfrömmigkeit bietet die eingehende Studie von M. Rose, Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975 (= BWANT 106); vgl. dazu die Rezension von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 316 f. Vgl. auch M. Rose, Schultheologie und Volksfrömmigkeit, in: WuD NF 13 (1975) 85-104.
281. Ders., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes, 143 ff.

282. A.a.O. 266 f.
283. A.a.O. 274.
284. A.a.O. 266.
285. Nach Rose signalisiert diese Zuwendung zu kanaanäischen religiösen Praktiken eine Krise religiöser und sozialer Art. Zu den Gründen und Auswirkungen dieser Krise vgl. a.a.O. 265 ff.
286. Vgl. M. Sabo, a.a.O. These 5.
287. Dies ist das Ergebnis der Untersuchung von W. H. Schmidt, Das erste Gebot, 43.
288. A.a.O. 46.
289. A.a.O. 47. Zum ersten Gebot vgl. weiterhin: F. Baumgärtel, Monotheismus und Polytheismus im Alten Testament, in: RGG³ IV, 1113-1115; R. Knierim, Das erste Gebot, in: ZAW 77 (1965) 20-39; W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentlichen Theologie, 100 ff.; W.H. Schmidt, Das erste Gebot, in: ders., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, 67-74.
290. Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁶1975, 419.
291. Zum deuteronomischen Gesetz vgl.: R.P. Merendino, Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dtn 12-26, Bonn 1969 (= BBB 31); G. Nebeling, Die Schichten des dtn Gesetzeskorpus. Eine traditions- und überlieferungsgeschichtliche Analyse von Dtn 12-26, Münster 1970; G. Seitz, Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1971 (= BWANT V/13); A. Cholewinski, Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie, Rom 1976 (= AnBib 66) und dazu die Besprechung von G. Fohrer, ZAW 88 (1976) 452 f.; S. Amsler, La Motivation de l'Éthique dans la Parénèse du Deutéronome, in: H. Donner, u.a. (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 11-22.
292. N. Lohfink, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11, Rom 1963, 279 (= AnBib 20).
293. Zur Form der parakletischen Darbietung alter Rechtsmaterialien im Deuteronomium vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments, I, 85;

zum Verständnis der deuteronomischen Paraklesen vgl. a.a.O. 236 ff.

294. Vgl. N. Lohfink, a.a.O. 275.

295. Vgl. W. Zimmerli, Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments, Göttingen 1963 (²1969), 81; E. Gerstenberger, a.a.O. 145; W. Eichrodt, Bund und Gesetz, in: H. Graf von Reventlow (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land, H.-W. Hertzberg zum 70. Geburtstag, Göttingen 1965, 30-49; so auch P. Grelot, Gesetz, in: X. Léon-Dufour (Hg.), Wörterbuch zur biblischen Botschaft, Freiburg / Basel / Wien ²1967, 253-261, hier: 255.

296. Man kann allerdings nicht mit E. Gerstenberger, a.a.O. 145 sagen, daß das Alte Testament "keine Diskrepanz zwischen Bund und Gebot" kennt.

297. Vgl. W. Zimmerli, Das Gesetz im Alten Testament (1960), in: ders., Gottes Offenbarung, 249-276, hier: 276; TLZ 85-(1960) 481-498.

298. Vgl. Jer 31,31 ff.; Ez 7,2 im Gefolge von Am 8,2; ebenso Hos 1,9.

299. Vgl. hierzu A. Weiser, Das Buch des Propheten Jeremias, Kap 25,15 - 52,34, Göttingen 1959 (⁶1977), 294 ff. (= ATD 21).

300. A.a.O. 295.

301. Die Tora wird im rabbinischen Spätjudentum als die von Gott geforderte menschliche Leistung verstanden, auf die der Mensch in Gehorsam antworten muß, um sich dadurch Gottes Gnade zu "verdienen" (vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments I: Gott und Volk, Stuttgart / Göttingen 1957 (⁸1968), 103 f.). Die Tendenz zu einer "Vergesetzlichung" der Tora läßt sich bis in die Zeit der Abfassung des Deuteronomiums zurückverfolgen, welches wie später auch die Priesterschrift, allerdings vergeblich, dagegen ankämpft. Durch die Tätigkeit Esras (um 400) steigt die Bedeutung des Gesetzes sprunghaft an. Er gibt der nachexilischen Gemeinde im Gesetz eine neue Lebensform (a.a.O. 269 f.). Die Tora steht nunmehr im Mittelpunkt der israelitischen Gemeinde (vgl. P. Grelot, a.a.O. 257). Die nachexilischen Juden sehen in der Nichteinhaltung der mosaischen Tora ein Versagen Israels, ja den "Bundesbruch", wofür das Exil als gerechte Strafe empfunden wird. Nach dem Exil sollen Gesetz und menschlicher Gehorsam Israels Zukunft im verheißenen Land sichern. Angesichts dieser Entwicklung geraten sogar die Propheten in den Hintergrund, denn sie haben die Tora nicht im Sinne Esras hervorgehoben und gefördert. Das Gesetz ist für das nach-

exilische Israel Gottes Wort, welches den menschlichen Gehorsam fordert. Diesem Wort des Allerhöchsten werden alle Lebensbereiche unterstellt, das sittliche und religiöse Leben, die Arbeit, die Freizeit, das Eigentum, ja überhaupt alles, was zum Leben des Menschen gehört.

302. Vgl. hierzu vor allem das hethitische Bundesformular. Zum hethitischen Bundesformular vgl. u.a. die Arbeiten von: V. Korošec, Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung, Leipzig 1931 (= LRWS 60); G.E. Mendenhall, Ancient Oriental and Biblical Law, in: BA 17 (1954) 26-46; ders., Covenant Forms in Israelite Tradition, a.a.O. 50-76; ders., Recht und Bund in Israel und im Alten Vorderen Orient; E. von Schuler, Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte; ders., "Staatsverträge und Dokumente hethitischen Rechts": Neuere Hethiterforschung. Historia, Einzelschriften 7 (1964) 34 ff.; K. Baltzer, a.a.O.; W. Beyerlin, Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraktionen; F.C. Fensham, Clauses of Protection in Hittite Vassal Treaties and the Old Testament, in: VT 13 (1963) 133-143; G.M. Tucker, Covenant Forms and Contract Forms, in: VT 15 (1965) 487-503.
303. Zur Verwandtschaft der Mot-Sätze mit dem kasuistischen Recht vgl. H. Gese, Beobachtungen zum Stil alttestamentlicher Rechtssätze, 148. Ähnlich auch G. Fohrer, Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog, 72, für den die Mot-Sätze "kasuistisches Recht in apodiktischer Formulierung" enthalten. Zu einer Verwandtschaft von "apodiktischem" und kasuistischem Recht im Alten Testament kommt auch H. Graf von Reventlow, Kultisches Recht im Alten Testament, 283 ff.; für ihn ergibt sich die verwandte Herkunft der beiden Formen aus dem Kult.
304. Vgl. L. Köhler, a.a.O.
305. So F. Horst, Recht und Religion im Alten Testament, 260.
306. A.a.O. 261. Mit "Jahwefurcht" ist jene Haltung gemeint, die aus Israels Erfahrung der numinosen Heiligkeit resultiert, welche ihm in dem Namen Jahwe personhaft gegenübergetreten ist. Mit "Jahwefurcht" ist zugleich die Einsicht in den Jahwe gegenüber geschuldeten Gehorsam und Vertrauen auf Gottes Macht gemeint, die den einzelnen trägt, vgl. Ps 33,16-18: "Nichts hilft dem König ein starkes Heer ... Das Auge Gottes ruht aber auf denen, die ihn fürchten, die auf seine Gnade hoffen"; ähnlich Jes 7,4 ff.; 30,15.

Zum ZWEITEN ABSCHNITT:

1. Vgl. E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Gesammelte Aufsätze, Göttingen, 1964 (⁶1970), 82-105 = ZThK 57 (1960) 162-185.
2. Ebd.
3. A.a.O. 82 f.
4. A.a.O. 83.
5. A.a.O. 83 ff.
6. A.a.O. 83.
7. A.a.O. 88.
8. A.a.O. 86.
9. A.a.O. 90 f.
10. Die Frage nach der Existenz solcher "Sätze heiligen Rechts" im Neuen Testament wird im Hinblick auf die Fragestellung der vorliegenden Arbeit im folgenden ausführlicher behandelt werden müssen.
11. E. Käsemann, a.a.O. 93.
12. A.a.O. 98 f.
13. A.a.O. 96.
14. A.a.O. 100.
15. G. Ebeling, Der Grund christlicher Theologie. Zum Aufsatz E. Käsemanns über "Die Anfänge christlicher Theologie", in: ders., Wort und Glaube II, Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 72-91, hier: 79 = ZThK 58 (1961) 227-244, hier: 234.
16. A.a.O. 81.
17. A.a.O. 86.
18. E. Fuchs, Über die Aufgabe einer christlichen Theologie. Zum Aufsatz E. Käsemanns über "Die Anfänge christlicher Theologie", in: ZThK 58 (1961) 245-267, hier: 248.
19. Vgl. E. Lohse, "Apokalyptik und Christologie", in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ²1976, 125-144, hier: 135 = ZNW 62 (1971) 48-67.

20. Ebd.
21. A.a.O. 136.
22. Käsemann setzt in seinem Aufsatz "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik", in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 105-131, hier: 107 = ZThK 59 (1962) 257-284 den Zeitpunkt für den Beginn einer christlichen Apokalyptik sehr früh an. Für ihn beginnt die christliche Apokalyptik mit dem Osterereignis, welches seiner Ansicht nach von den ersten Jüngern als Anbruch der allgemeinen Totenerweckung ursprünglich apokalyptisch verstanden und erst später ausschließlich auf Jesus bezogen wird (a.a.O. 110). Weiterhin drückt Käsemann, a.a.O. 111 Anm. 5 seine Überzeugung aus, daß die "nachösterliche Apokalyptik die älteste Variation und Interpretation des Kerygmas" darstellt.
23. E. Fuchs, a.a.O. 261.
24. A.a.O. 267.
25. Vgl. R. Bultmann, Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie? Eine Auseinandersetzung mit E. Käsemann, in: ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments (hrsg. von E. Dinkler), Tübingen 1967, 476-483, hier: 476 ff. = W. Eltester / F.H. Kettler (Hg.), Apophoreta. Festschrift für E. Haenchen, Berlin 1964, 64-69 (= BZNW 30).
26. Zu dieser Unterscheidung vgl. neuerdings G. Richter, Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Gegenwart und kommendes Reich. Schülergabe A. Vögtle zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1975, 117-152.
27. R. Bultmann, a.a.O. 477. Die gegensätzlichen Standpunkte von Käsemann und Bultmann werden gerade in der Paulusinterpretation sichtbar. Während Käsemann Paulus als einen Verteidiger der Apokalyptik ansieht, behauptet Bultmann, a.a.O. 480, daß sich bei Paulus lediglich eine Neuinterpretation der Apokalyptik findet. Für Bultmann stammen Theologie und Geschichtsbild des Paulus nicht aus der Apokalyptik, sondern aus der Anthropologie. Da die Theologie des Paulus in der Eschatologie gründet, die er weder der Apokalyptik noch dem Pneumatikertum entnommen haben kann, kann nach Bultmann nur die Eschatologie als "Mutter christlicher Theologie" angesehen werden. Diese Eschatologie hat aber anthropologische Züge; es handelt sich hier um eine anthropologisch verstandene Eschatologie.

28. Vgl. J. Becker, Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie, in: EvTh 30 (1970) 593-609, hier: 598.
29. A.a.O. 605.
30. A.a.O. 607.
31. E. Lohse, a.a.O. 137.
32. A.a.O. 142.
33. A.a.O. 143.
34. Ebd.
35. E. Fuchs, a.a.O. 253.
36. Ebd.
37. A.a.O. 258.
38. Diese Ansicht Käsemanns wird u.a. von A. Sand, Das Gesetz und die Propheten, Regensburg 1974, 32 bestritten.
39. E. Käsemann, a.a.O. 114.
40. Vgl. R. Bultmann, a.a.O. 478.
41. Ebd. Zur Gesetzeskritik Jesu vgl. u.a. M. Limbeck, Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972, 61 ff. Limbeck zeigt, daß Jesus nach dem Zeugnis des Neuen Testaments bestimmten Gesetzespraktiken in seiner Zeit widerspricht, das Gesetz an sich jedoch keineswegs grundsätzlich abschaffen will. Vielmehr ist Jesus immer wieder bestrebt, den Menschen den Willen Gottes kundzutun ohne die Gebote der Tora durch ein neues, besseres Recht ersetzen zu wollen.
42. Nach J.A. Ziesler, The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry, Cambridge 1972, 168 finden wir bei Paulus sowohl eine ausgebildete Rechtfertigungslehre als auch eine Lehre über die Gerechtigkeit aus dem Glauben an Jesus Christus. Zur Kritik an der Arbeit Zieslers vgl. N.M. Watson, Review Article, NTS 20 (1974) 217-228.
43. A. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart ⁵1975.
44. Vgl. z.B. G. Klein, Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation. Gesam-

melte Aufsätze zum Neuen Testament, München 1969, 225-236, hier: 226 (= BEvTh 50); E. Plutta-Messerschmidt, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Studie zu Luthers Auslegung von Röm 3,5. Tübingen 1973, 47 (= HUTh 14); vgl. dazu die Besprechungen von: D. Nestle, DtPfarrBl 72 (1972) 525; I. Flórez, ARTGran 37 (1974) 256 f.; A. Izquierdo, StMonast 16 (1974) 915 ff.; J.E. Vercruysse, Greg 55 (1974) 576 f. Vgl. weiterhin H. Hübner, Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, Göttingen 1978.

45. Vgl. H. Hübner, a.a.O. 108.

46. A.a.O. 110.

47. Vgl. z.B. J.A. Ziesler, a.a.O. 170; H. Hübner, a.a.O. 111.

48. H. Hübner, ebd.

49. Dies hat schon H. Hübner, a.a.O. 108 ganz richtig erkannt.

50. Vgl. E. Käsemann, Gottesgerechtigkeit bei Paulus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 181-193; C. Müller, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11, Göttingen 1964, 108 f. (= FRLANT 86) betrachtet δικαιοσύνη θεοῦ als Umbildung des alttestamentlich-jüdischen Gedankens der "Bundestreue". In form- und motivgeschichtlicher Analyse versucht Müller diesen Begriff aus der spätjüdischen Theologie zu verstehen; zur Kritik vgl. die Rezensionen von: W.L. Dekker, NestTs 19 (1964/65) 410 f.; P.J. Cools, TaTNijm 5 (1965) 457 f.; A.F.N. Lekkerkerker, KerKT 16 (1965) 68; K.H. Schelkle, TübtQ 145 (1965) 239 f.; W. Dantine, VerkF 11,2 (1966) 88-91; R. Kugelmann, CBQ 23 (1966) 83 f.; O. Michel, TLZ 91 (1966) 187 f.; J. Roloff, LuthMonh 5 (1966) 393; G. Klein, BeitrEvT 50 (1969) 225-236. Obgleich im Alten Testament und im Spätjudentum der Begriff oft belegt ist, liegt nach R. Bultmann, δικαιοσύνη θεοῦ, in: ders., Exegetica, 470-475, hier: 474 = JBL 83 (1964) 12-16 nirgends eine Formel vor, wie sie Paulus geprägt hat; die paulinische Rede von der δικαιοσύνη θεοῦ, eine Neuschöpfung des Paulus, besitzt nach Bultmann den Charakter einer Formel, weil sie die Gabe Gottes meint, die in dem Heilshandeln Gottes beruht und ein bestimmtes eschatologisches Phänomen ist. Für eine Herkunft des Begriffes aus dem alttestamentlich-jüdischen Sprachgebrauch treten weiterhin ein: P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, Göttingen 1966, 238 (= FRLANT 87); K. Kertelge, "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur

und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, München 1967 (²1971), 305 (= NTA NF 3). G. Klein, a.a.O. 230 leitet den Begriff aus der jüdisch-judenchristlichen Tradition ab. H. Conzelmann, Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?, in: EvTh 28 (1968) 389-404, hier: 401 vermutet den Ursprung des Begriffs in der hellenistisch-jüdischen Weisheit.

51. Vgl. E. Käsemann, a.a.O. 192; ähnlich C. Müller, a.a.O.; H. Hübner, a.a.O. 106.
52. Vgl. P. Stuhlmacher, a.a.O. 238. Zur Kritik an der Arbeit Stuhlmachers vgl. die Rezensionen von: C.E.B. Cranfield, JTS 17 (1966) 446 ff.; W. Dantine, VerkF 11,2 (1966) 91 ff.; L. Goppelt, LuthMonh 5 (1966) 393 ff.; H. Müller, CBQ 28 (1966) 258 ff.; J. Ernst, MutZ 18 (1967) 80 f.; K. Kertelge, a.a.O. 307-309; G. Klein, VerkF 12,2 (1967) 6 ff.; K. Niederwimmer, TZBas 23 (1967) 219-221; G. Sevenster, NedTTs 22 (1967/68) 131 ff.; F. Dreyfus, RB 75 (1968) 470 f.; E. Grässer, TLZ 93 (1968) 32-36 (vgl. bereits TLZ 88 (1963) 713 f.); T.C. de Kruijf, TsTNijm 8 (1968) 353; T. Müller, KiBlRefSchw 124 (1968) 206 f.; B. Noack, DanTTs 31 (1968) 69; K.H. Schelkle, TübTQ 148 (1968) 107 f.; E. Winkler, ZeichZeit 22 (1968) 355; F. Dreyfus, RScPhilt 53 (1969) 330 f.; X. Jaques, NRT 91 (1969) 690 f.; G. Klein, BeitrEvT 50 (1969) 225-236.
53. P. Stuhlmacher, a.a.O. 55.
54. R. Bultmann, a.a.O. 472.
55. P. Stuhlmacher, a.a.O. 183.
56. Vgl. hierzu J.A. Ziesler, a.a.O. 147 ff., der wie schon H. Küng, Rechtfertigung und Heiligung nach dem Neuen Testament, in: M. Roesle / O. Cullmann (Hg.), Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen, Stuttgart / Frankfurt 1960, 249-270, hier: 254 zwischen der Bedeutung des Verbums *δικαιοῦν*, des Nomens *δικαιοσύνη* und des Adjektivs *δικαιός* unterscheidet und eine sehr genaue Analyse dieser Begriffe gibt. Ziesler kommt a.a.O. zu dem Ergebnis, daß die Gottesgerechtigkeit weder im vorpaulinischen Schrifttum noch bei Paulus eine einheitliche Bedeutung aufweist. Bei Paulus kann sie entweder die richtende Gerechtigkeit Gottes bedeuten, die zugleich einen rettenden und strafenden Aspekt aufweist, vgl. Röm 3,5, oder die Gerechtigkeit, die vor Gott Gültig-

keit hat bzw. die Gottesgerechtigkeit, sofern der Glaubende an ihr teilnimmt, vgl. 2 Kor 5,21; Phil 3,9.

57. Vgl. H. Hübner, a.a.O. 107.

58. Vgl. J.A. Ziesler, a.a.O. 169.

59. G. Klein, a.a.O. 230; K. Kertelge, a.a.O. 107 f.; H. Conzelmann, a.a.O. 401. Zur Arbeit Kertelges vgl. die Besprechungen von: R. Bauermann, BiKi 23 (1968) 29; W. Beilner, TPQ 116 (1968) 285 f.; L. Cille-ruelo, EstAgust 3 (1968) 160 f.; J. Ernst, TGl 58 (1968) 76 ff.; J.T. Forestell, CBQ 30 (1968) 110 ff.; R. Pesch, StZ 181 (1968) 284 f.; K.H. Schelkle, TThQ 148 (1968) 345 ff.; ders., IZBG 16 (1969/70) 182 f.; R. Schnackenburg, BZ 12 (1968) 313-16; J. Roloff, LuthMonh 8 (1969) 437 f.; H. Rusche, ZMissRelWiss 53 (1969) 118 f.; F. Dreyfus, RB 77 (1970) 124; O. Kuss, MÜTZ 21 (1970) 66; L.F. Rivera, RBiCalz 32 (1970) 279 f.; F. Amiot, BibTB 1 (1971) 297-301; F. Bovon, TZBas 27 (1971) 140 f.; P. Stuhlmacher, TLZ 96 (1971) 757 ff.; O. Kaiser, FreibRu 24 (1972) 78 f.; C.B. Caird, JTS 24 (1973) 555 f.; A. Iturriade, StMonast 15 (1973) 491 f.

60. Auf den eschatologisch-forensischen Charakter der paulinischen *δικαιοσύνη θεοῦ* als Bezeichnung der Heilsbedingung oder des Heilsgutes hat bereits R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁴1964, 273 hingewiesen.

61. Vgl. G. Klein, a.a.O. 230.

62. A.a.O. 231.

63. Vgl. K.H. Schelkle, TübTQ 148 (1968) 346 und R. Pesch, a.a.O. 284 f.; ähnlich J.A. Ziesler, a.a.O. 162.

64. Vgl. K.H. Schelkle, a.a.O. 346.

65. H. Conzelmann, a.a.O. 401.

66. A.a.O. 396.

67. Vgl. K. Kertelge, a.a.O. 108.

68. So in etwa P. Stuhlmacher, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus, 236, der diesen Begriff als "Zentrum der gesamten paulinischen Theologie" bezeichnet.

69. So schon H. Windisch, Der Zweite Korintherbrief. Neudruck der Auflage 1924, Göttingen 1970, 70; H. Lietzmann / W. Kümmel, An die Korin-

ther I und II, Tübingen ⁵1969, 103 f. (= HNT 9); H. Schlier, in: ThWNT I, 600-603, hier: 603; E.B. Allo, Saint Paul, seconde Épitre aux Corinthiens, Paris 1937 (²1956), 29 f.; O. Kuss, Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater, Regensburg 1940 (²1963), 202 (= Das Neue Testament 6); R.H. Strachan, The Second Epistle of Paul to the Corinthians, London ⁶1954 (= MNTC 14); H.D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, Göttingen ⁷1954 (¹³1972), 148 (= NTD 7); K. Prüm, Theologie des Zweiten Korintherbriefes. Erster Teil: Apostolat und christliche Wirklichkeit. Theologie des ersten Briefteils, Kap. 1-7, Rom/Freiburg/Wien 1960, 77; E. Dinkler, Die Taufterminologie in 2 Kor 1,21 f., in: ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967, 99-117, hier: 99; U. Wilckens, Das Neue Testament übersetzt und kommentiert, Hamburg 1970, 621 ff.; R. Bultmann, Der Zweite Brief an die Korinther (hrsg. von E. Dinkler), Göttingen 1976, 46 (= KEK Sonderband); vgl. hierzu die Rezension von P.J. Cahill, CBQ 39 (1977) 143-145.

70. So bezieht J. Hering, La seconde Épitre de saint Paul aux Corinthiens, Neuchâtel/Paris 1958, 26-28, hier: 28 die Partizipien von 2 Kor 1,21 f. auf die Gaben des Heiligen Geistes. Unter Berufung auf Johannes Chrysostomus behauptet Hering, daß es nicht absolut notwendig ist, hier an die Taufe zu denken. Nach G. Fitzner, ἐγγαγίς, ἐγγαγίλῳ, κατὰ-ἐγγαγίλῳ, in: ThWNT VII, 939-954, hier: 950 ist hier eine Beziehung auf die Taufe bzw. Beschneidung unmittelbar nicht gegeben. Da es für Paulus entscheidend ist, daß Gott bei der "Siegelung" der Handelnde ist, ist nach Fitzner anzunehmen, daß in 2 Kor 1,21 das Moment der Zeichnung als Eigentum die Anwendung des Ausdrucks bestimmt; wie z.B. der Sklave, so wird hier der zu Gott Gehörige gezeichnet. Auch K. Aland, Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis, zugleich eine Auseinandersetzung mit K. Barths Lehren von der Taufe, Gütersloh 1971 konnte sich noch nicht entschließen, die ἐγγαγίς-Stellen in baptismalem Bezug zu sehen. C.K. Barrett, A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians, London 1973, 78 ff. schließt aus der Tatsache, daß hier die Taufe nicht ausdrücklich erwähnt wird, darauf, daß die Stelle sich viel wahrschein-

licher auf den gesamten Komplex des Eintritts ins christliche Leben bezieht, nämlich auf Konversion, Glaube, Taufe sowie den Empfang des Geistes.

71. Diese Ansicht wird schon von E.B. Allo, a.a.O. 30 vertreten.
72. So in etwa K. Prümm, a.a.O. 77.
73. A.a.O. 245.
74. Vgl. E. Walter, Der Zweite Brief an die Korinther, Düsseldorf 1964, 18 f.
75. Vgl. S. Regli, Firmsakrament und christliche Entfaltung, in: MS V, 297-347, hier: 300 ff.
76. A.a.O. 300; P. Fransen, Firmung, in: SM II, 33-45, hier: 36. Zur Geschichte des Firmsakramentes, insbesondere zu seiner liturgischen Absonderung von der Tauffeier vgl. ders., Firmung, in LThK² IV, 145-151; A. Adam, Firmung, in: HThG I, 382-387.
77. Zur Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Taufe bei Paulus vgl. E. Lohse, Taufe und Rechtfertigung bei Paulus, in: ders., Die Einheit des Neuen Testaments, 228-244 = KuD 11 (1965) 308-324.
78. Vgl. H. Windisch, a.a.O. 71; R. Bultmann, a.a.O. 45.
79. So R. H. Strachan, a.a.O. 59.
80. Vgl. H. Schlier, βίβλος, in: ThWNT I, 600-603, hier: 603.
81. Vgl. H. Windisch, a.a.O. 72.
82. Vgl. F. Hesse, χρίσις, in: ThWNT IX, 485 f.; vgl. hierzu auch E. Kutsch, Salbung als Rechtsakt. Im Alten Testament und im Alten Orient, Berlin 1963 (= BZAW 87).
83. Vgl. H. Lietzmann/W. Kümmel, a.a.O. 103; ebenso E.B. Allo, a.a.O. 30.
84. Vgl. W. Grundmann, χρίω, 2 K 1,21 f., in: ThWNT IX, 549 f.
85. E. Dinkler, a.a.O. 107.
86. Vgl. G. Fitzer, a.a.O. 940.
87. Vgl. H. Windisch, a.a.O. 72.
88. Vgl. J. Behm, ἁγιασμός, in: ThWNT I, 474.
89. Ebd.; H. Lietzmann, a.a.O. 103; H.D. Wendland, a.a.O. 148; J. Hering, a.a.O. 28; E. Walter, a.a.O. 19. Walter übersetzt ἁγιασμός mit

"Angeld". Die mitunter vorkommende Übersetzung mit "Unterpfand" lehnt er ab, da ein Pfand zwar wertvoll, aber aus etwas anderem bestehen kann, als der vereinbarte Kaufpreis. "Angeld" ist aber schon ein Teil des Kaufpreises, also eine Anzahlung. Anders jedoch W. Barclay, Briefe an die Korinther. Auslegung des Neuen Testaments, Wuppertal 1973, 170, der ἀρραβῶν mit "Unterpfand" übersetzt. Nach Barclay wird mit diesem Begriff der Rechtssprache die erste Abschlagszahlung bezeichnet, die die Gewähr dafür bietet, daß auch der Restbetrag pünktlich bezahlt wird. Nach R. Bultmann, a.a.O. 45 wird der Kauf erst durch die Zahlung eines ἀρραβῶν = "Anzahlung", "Angeld" gültig. Bultmann findet die Anwendung der Rechtssprache durch Paulus an dieser Stelle nicht korrekt, da es hier nicht um einen Kauf geht, der noch nicht perfekt ist, sondern um Personen, die "festgemacht" werden, d.h. denen ein fester Stand in Christus gegeben werden soll, damit sie in Christus gesichert sind.

90. Vgl. H. Windisch, a.a.O. 71.
91. So H.D. Wendland, a.a.O. 148.
92. Vgl. K. Prümm, a.a.O. 77.
93. Vgl. Röm 4,16; 15,8; 1 Kor 1,6,8; 2 Kor 1,7; Phil 1,7. Parallelen hierfür sind nach E. Dinkler, a.a.O. 104 bereits in der orientalischen Gnosis anzutreffen, wo βαβαίον und στήριζεν für theologisch-soteriologische Aussagen über Personen verwendet werden; vgl. hierzu bereits H. Schlier, a.a.O. 602. In Od Sal 38,16 beschreibt der Rechtsbegriff βαβαίον ein soteriologisch-eschatologisches Gefestigtwerden, was wiederum seine Eignung theologische Aussagen zu verdeutlichen beweist.
94. Vgl. 2 Kor 1,22; Phil 1,7.
95. E. Dinkler, a.a.O. 105.
96. Ebd.
97. Vgl. W. Grundmann, a.a.O. 549.
98. E. Dinkler, a.a.O. 107.
99. Vgl. H. Windisch, a.a.O. 72.
100. Gemeint ist hier jener Akt Gottes, der die neue Existenz begründet, der auf das βαβαίον ... ἐν Χριστῷ zielt, vgl. W. Grundmann, a.

a.O. 549. Χρίστος ist hier die Bezeichnung für die in der Taufe erfolgende Übereignung an Christus. In dieser so begründeten Zugehörigkeit zu Christus befestigt Gott selbst den Getauften bis zu seiner Vollendung, vgl. 1 Kor 1,8; Phil 1,6. Gleichzeitig weist Χρίστος auf die im Taufakt durch Gott bewirkte Aufnahme des Täuflings in die eschatologische Gemeinschaft der ἐκκλησία hin.

101. Vgl. hierzu O. Keel, Jahwe-Visionen und Siegelkunst, 92-110.
102. Vgl. Gen 4,15; Ex 12,13; Jes 44,5; Ez 9,4 ff. Der Gedanke einer "Versiegelung" im Sinne eines Schutzzeichens an denen, die gerettet werden sollen, findet sich auch in 4 Esr 6,5; 8,51 ff.; vgl. aber auch Röm 4,11; Gal 6,17; Apk 7,2 f.; 9,4; 13,16 f.; 14,1; 22,4. Vgl. hierzu H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese, Leipzig ²1937, 72 (= UNT 16).
103. Ebd. Die gleiche Vermutung äußert J. Hering, a.a.O. 28 Anm. 2 unter Hinweis auf Röm 4,11; vgl. auch G. Fitzner, a.a.O. 947; C.K. Barrett, a.a.O. 81 f. und R. Bultmann, a.a.O. 46.
104. Vgl. H.D. Wendland, a.a.O. 148; G. Fitzner, a.a.O. 950; R. Bultmann, a.a.O. 46.
105. Ebd. H. von Campenhausen, Taufen auf den Namen Jesu?. in: VigChr 25 (1971) 1-16 glaubt im Hinblick darauf, daß in Apk 8,38-18,8 keine Taufformel begegnet, die Taufe auf den Namen Jesu für die Zeit des Neuen Testaments in Frage stellen zu können. Wenn wir auch noch nicht mit einer fest formulierten Taufformel in neutestamentlicher Zeit rechnen können, so läßt sich aufgrund der stets präsent zu haltenden christologischen Bezogenheit der Taufe, die insbesondere durch den Beitrag E. Dinklers hervorgehoben worden ist, doch schwer annehmen, daß in neutestamentlicher Zeit "stumme" Taufen ohne Spennungsformel auf den Namen Jesu erfolgt sind. Bereits G. Delling, Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen "Taufen auf den Namen", Berlin 1961, 97 hat darauf hingewiesen, daß das Verständnis des Heilsgeschehens in Christus die neutestamentliche Auffassung von der Taufe sowie die im Zusammenhang der Tauffaßsagen begegnende Formel "auf den (im) Namen" bestimmt; so auch P. Franke, in seiner Rezension zu E. Dinkler, vgl. ZKTh 94 (1972) 341. Aus dem Charakter der Taufe, insbesondere aber aus ihrer Bezeich-

nung mit $\sigma\gamma\gamma\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$, was die Signierung auf einen bestimmten Namen nahelegt, ergibt sich, daß trotz ihrer Nichterwähnung eine neutestamentliche Tauf-"Formel" existiert haben muß, die notwendiger Bestandteil jeder Taufspendung gewesen ist.

106. Dieser Frage geht insbesondere E. Dinkler, a.a.O. 109 f. nach. Paulus knüpft nach Dinkler mit der Verwendung des Begriffes $\sigma\gamma\gamma\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$ sowohl an die pagane Rechtsterminologie als auch an die kultische "Signierung" in Israel an. Die juristische Bedeutung von $\sigma\gamma\gamma\alpha\gamma\acute{\iota}\varsigma$, d.h. die im Rechtsverkehr übliche Anbringung des Eigentumszeichens an irdischen Besitz (vgl. hierzu G. Fohrer, Ezechiel, Tübingen 1955, 54 (= HAT 13); W. Eichrodt, Der Prophet Hesekiel, Göttingen 1966 (³1968), 65 (= ATD 22); W. Zimmerli, Ezechiel I, Neukirchen-Vluyn 1969, 226 (= BK.AT XIII, 1); vgl. auch Ex 21,6, wo von der Zeichnung eines Menschen als Eigentum eines anderen die Rede ist), ist älter als seine eschatologische Bedeutung, obgleich letztere vorchristlich nachweisbar ist. Der eschatologische Sinn des "Versiegelns" besteht nach E. Dinkler, a.a.O. 109 in der Übereignung an den $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ für den Tag des Heils, vgl. Eph 4,30, d.h. in einer "eschatologischen Markierung für den Gerichtstag". So werden z.B. in Ez 9,4 ff. die im Gericht zu Verschonenden mit einem Zeichen gezeichnet, ein Vorgang, der ohne Zweifel schon durch ältere israelitische Tradition vorgebildet ist (vgl. zur Stelle vor allem W. Zimmerli, a.a.O. 226). Es handelt sich hier um ein Schutzzeichen, das auf Grund des Sichbekennens zu Jahwe verliehen wird; dieses Siegel kennzeichnet seinen Träger als Eigentum Jahwes und unter seinem Schutze stehend (vgl. G. Fohrer, a.a.O. 54; W. Eichrodt, a.a.O. 65). Ez 9,4 ff. verraten wie auch Gen 4,15 deutlich das Wissen um den bewahrenden Charakter solcher göttlicher Eigentumssignierung (vgl. W. Zimmerli, a.a.O. 226). Wann diese "Eschatologisierung" des juristischen Versiegelungsbegriffs im Anschluß an Ez 9,4 ff. erfolgt ist, erscheint Dinkler, a.a.O. 110 fraglich. Hat der Gedanke der "Versiegelung für die Endzeit" die juristische Bedeutung verdrängt oder ergänzt? Von Eph 1,13 f. her ist das Wort als rechtliche Übereignung des Täuflings an Christus zu verstehen. Daß es sich hier um eine kultische Eigentumssignierung handelt, erscheint Dinkler möglich, letztlich jedoch nicht nachweisbar. Die nähere Untersuchung der Stelle ergibt, daß der Begriff hier mit der Geistgabe verbunden ist. Der Sprachgebrauch im Epheserbrief erscheint undifferenziert und summarisch. Dies äh-

Bert sich z.B. darin, daß das eigentlich Soteriologische in der Taufhandlung durch die rechtliche und eschatologische Wirkung zum Ausdruck gebracht wird. Es handelt sich hier offenbar um die Übernahme liturgisch vorgeprägter Terminologie. Dinkler erscheint es am wahrscheinlichsten, daß Paulus beide Komponenten, die juristische und die eschatologische, verwenden will, um damit sowohl den Akt der rechtlichen Übereignung an Christus als auch eine eschatologische "Signierung" des Täuflings für die Endzeit auszudrücken; hierbei legt Paulus jedoch den Nachdruck auf das juristisch Bindende (a.a.O. 111). Nach R. Bultmann, a.a.O. 46 ist εργαζέσθαι hier sicher nicht eschatologischer Terminus wie in Ez 9,4 ff. oder wenigstens nicht primär, sondern nur in Kombination mit dem Sinn: "zum Eigentum machen".

107. Vgl. H.D. Wendland, a.a.O. 148; E. Walter, a.a.O. 19; C.K. Barrett, a.a.O. 81; als ersten Vorgeschmack auf die Gewähr der kommenden Gottesherrlichkeit deutet auch W. Barclay, a.a.O. 170 den Begriff ἔργα βωμᾶ; ähnlich R. Bultmann, a.a.O. 47.
108. Vgl. Röm 8,23; Eph 1,14; Hebr 6,5. Vgl. auch H. Windisch, a.a.O. 73.
109. So O. Kuss, a.a.O. 202; ähnlich J. Hering, a.a.O. 28.
110. E. Dinkler stellt fest, daß βεβαίωσιν bzw. βεβαίωσις und δοῦς τὸν ἔργον βωμᾶ begrifflich miteinander eng verwandt sind. Die unterscheidenden Merkmale dürfen aber nicht verwischt werden. Wie erwähnt, entstammen beide Begriffe aus der Geschäftssprache. Dabei ist βεβαίωσις Kaufvertrag mit noch ausstehender Leistung und ἔργον βωμᾶ die Hinterlegung eines Betrages für das Kaufobjekt. Nach Dinkler, a.a.O. 115 verwendet Paulus diese Begriffe der Rechtssprache, um mit ihrer Hilfe die schwer darzustellende Kategorie des Eschatologischen zu beschreiben. Zwar ist der Getaufte rechtsgültig losgekauft, und doch ist dieser Loskaufungsprozeß noch nicht abgeschlossen, da die Leistung noch nicht vollständig erbracht ist. Der Käufer hat noch nicht den vollständigen Kaufpreis bezahlt. In die Sprache der Theologie übertragen heißt dies nach Dinkler, daß die Gabe des Geistes ein rechtliches "Unterpfand" für die angebrochene eschatologische "Zeit zwischen den Zeiten" darstellt.
111. Vgl. E. Dinkler, a.a.O. 115 f.

112. Zum Rechtscharakter der Taufe vgl. bereits O. Heggelbacher, Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit, Freiburg / Schweiz 1953.
113. Dies wird-wie erwähnt-von C.K. Barrett, a.a.O. 78 ff. bestritten.
114. E. Dinkler, a.a.O. 116.
115. Ebd.
116. Ebd.
117. E. Käsemann, Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, 69-82.
118. A.a.O. 69 f.
119. A.a.O. 74.
120. Vgl. L. Leitmaier, Gottesurteil, in: LThK² IV, 1130.
121. Vgl. E. Kutsch, Gottesurteil in Israel, in: RGG³ II, 1808.
122. Vgl. H. Notarp, Gottesurteil, religionsgeschichtlich, in: RGG³ II, 1807.
123. E. Käsemann, a.a.O. 74. Auf die Problematik des Begriffes "Gottesrecht" wurde bereits im alttestamentlichen Teil dieser Arbeit hingewiesen.
124. E. Käsemann, a.a.O. 77.
125. Ebd.
126. Dies ist jedoch nicht bewiesen. Wie im folgenden darzulegen ist, kommen auch andere Sitze im Leben für diese Sätze in Frage.
127. E. Käsemann, a.a.O. 79.
128. Die Tätigkeit dieser urchristlichen Prophetie setzt Käsemann sehr früh an, und zwar in den Bereich der "in apokalyptischer Naherwartung stehenden nachösterlichen Gemeinde, die von eben diesen Propheten geleitet wird".
129. Vgl. A. Vögtle, Röm 13,11-14 und die "Nah" - Erwartung, in: J. Friedrich / W. Pöhlmann / P. Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung. Festschrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen / Göttingen 1976, 557-573, hier: 572 f.
130. A.a.O. 573. Zu Röm 13,11-14 vgl. weiterhin: G. Klein, Apokalyptische Naherwartung bei Paulus, in: H.D. Betz / L. Schottroff (Hg.), Neues Testament und Christliche Existenz. Festschrift für H. Braun zum 70.

Geburtstag, Tübingen 1973, 241-262; G. Dautzenberg, Was bleibt von von der Naherwartung? Zu Röm 13,11-14, in: H. Merklein / J. Lange (Hg.), Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnakenburg zum 60. Geburtstag, Würzburg 1974, 361-374.

131. E. Käsemann, a.a.O. 80.

132. Ebd.

133. Vgl. hierzu F. Hahn, Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: G. Jeremias / H.-W. Kuhn / H. Stegemann (Hg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G. Kuhn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1971, 357-394, hier: 382, der im Anschluß an Käsemann die Überwindersprüche der Sendschreiben als "Sätze heiligen Rechts" kennzeichnet. Bei diesen Sätzen handelt es sich nach Hahn um Partizipialwendungen wie z.B. $\acute{\sigma} \nu \iota \kappa \tilde{\nu} \nu$ bzw. $\tau \tilde{\upsilon} \nu \iota \kappa \tilde{\nu} \nu \epsilon \iota$, die einen Bedingungssatz vertreten, und anschließenden futurischen Hauptsätzen. Gerade die Verbindung eines Bedingungssatzes mit einer futurisch formulierten Zusage entspricht nach Hahn genau dem, was Käsemann als Eigenart der "Sätze heiligen Rechts" herausgearbeitet hat. Während die einschlägigen Kommentare zur Johannesapokalypse und die neueren Monographien auf die Form der Überwindersprüche nicht eingehen (zu verweisen ist hier auf die hervorragende Bibliographie von O. Böcher, Die Johannesapokalypse, Darmstadt 1975, 123-154 (= Erträge der Forschung 1)), findet sich eine Gegenposition bei U.B. Müller, Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, Gütersloh 1975. Müller stellt eine allen Überwindersprüchen der Apokalypse gemeinsame Grundform fest, deren Kennzeichen die Zweigliedrigkeit ist. Auf das Partizip $\acute{\sigma} \nu \iota \kappa \tilde{\nu} \nu$ bzw. $\tau \tilde{\upsilon} \nu \iota \kappa \tilde{\nu} \nu \epsilon \iota$ folgen eine oder mehrere Verheißungen im eschatologischen Futur (a.a.O. 104). Unter Hinweis auf die von K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", in: NTS 17 (1970/71) 10-40, hier: 26 Anm. 1 angeführten Beispiele nimmt Müller, a.a.O. 105 an, daß die Form "Partizip mit anschließendem Futur" ihren formgeschichtlichen Ursprung in weisheitlichen Mahnsprüchen hat, die zu einem bestimmten Tun aufrufen. Während aber die weisheitlichen Mahnsprüche aus dem Alten Testament einen diesseitig ausgerichteten Nachsatz besitzen, muß der Nachsatz des neutestamentlich-apokalyptischen Überwinderspruchs nach

Müller, a.a.O. 106 eschatologisch verstanden werden, da er die eschatologische Belohnung des Überwinders durch Christus verheißt. Die eschatologische Prägung des Überwinderspruchs ist nach Müller eine Äußerungsmöglichkeit urchristlicher Prophetie. So wird z.B. in Apk 2,10 auch nach D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg 1977, 98 (= Forschung zur Bibel 17) der Stil prophetischen Zuspruchs deutlich.

134. Ähnlich auch Apk 2,25; 3,3. 11. 18.

135. Vgl. auch G. Bornkamm, πρᾶτος..., in: ThWNT VI, 669 f.; auch P. Vielhauer, Die Prophetie, in: E. Hennecke / J. Schneemelcher, (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, II: "Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes", Tübingen ⁴1971, 422-427, hier: 426 rechnet mit Propheten im palästinischen Judenchristentum; vgl. weiterhin A. Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, Neukirchen 1966 (= WMANT 21). F. Hahn, a.a.O. 360 vertritt die Ansicht, daß das letzte Buch der Bibel noch eine sehr archaische Gemeindeverfassung und eine prophetische Leitung der Gemeinden voraussetzt. Die These von prophetischen Gemeindeleitern ist in letzter Zeit allerdings ins Wanken geraten, vgl. É. Cothenet, Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon Saint Matthieu, in: M. Didier (Hg.), L'Évangile selon Matthieu, Gembloux 1972, 231-308, hier: 233 ff.; G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, Stuttgart 1975, 26.

136. A. Satake, a.a.O. 57, 62, 73 und 194 versucht nachzuweisen, daß auch die in der Apokalypse erwähnten kleinasiatischen Gemeinden von Propheten geleitet werden. Nach Satake sind in der Apokalypse die Propheten die einzigen Dienst- und Amtsträger der Gemeinde. Diese Form der Gemeindeordnung hat nach Satake wahrscheinlich in der jüdischen Apokalyptik ihre Wurzeln. Die Propheten stehen damit offenbar in direkter und bewußter Kontinuität zu den jüdisch-apokalyptischen "Weisen"; dazu allerdings kritisch die Rezension von T. Holtz, in: TLZ 93 (1968) 262-264. Nach Holtz, a.a.O. 264 ist es historisch einfach unvorstellbar, daß diese Gemeinden in den neunziger Jahren eine "prophetische" Gemeindeordnung haben, zumal Ephesus kurz zuvor - wie sich aus Apg 20,17 ergibt - eine presbyteriale und bald danach, zur Zeit des Ignatius, eine straff "episkopale" Gemeindeordnung besitzt; ebenfalls kritisch M. Rissi, Rez. zu A. Satake, in: JBL 86 (1967) 355 f.

137. E. Käsemann, a.a.O. 81.
138. Vgl. ders., Geist und Geistesgaben im Neuen Testament, in: RGG³ II, 1272-1279, hier: 1273.
139. Vgl. E. Schweizer, Πνεῦμα, in: ThWNT VI, 330-453, hier: 431.
140. A.a.O. 425.
141. So z.B. J. Herrmann, Heiliger Geist, in: HThG I, 642-647, hier: 644.
142. A.a.O. 645.
143. Vgl. E. Schweizer, a.a.O. 414.
144. A.a.O. 421 f.; 425 und J. Herrmann, a.a.O. 645.
145. J. Herrmann, ebd.
146. Ähnlich Röm 1,1-5; 8,9-11; 1 Kor 6,17; 15,45. Zur Exegese und zum Verständnis von Röm 8,9-11 und 2 Kor 3,17 vgl. M. Dibelius, Der Herr und der Geist bei Paulus, in: ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius, hrsg. von G. Bornkamm, II: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen 1956, 128-133 = DtPfrBl 43 (1939) 369 ff.
147. E. Käsemann, a.a.O. 81.
148. Vgl. z.B. D. Stoodt, Wort und Recht, 80 und D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle, Neukirchen 1969, 51, 107 ff., 119 f. (= WMANT 33).
149. Vgl. J.M. Robinson, Kerygma und historischer Jesus, Zürich / Stuttgart ²1967, 221 Anm. 15; vgl. hierzu die Kritik von F. Hahn, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen ⁴1974, 34 Anm. 1.
150. F. Hahn, a.a.O. 34.
151. Zur Geschichte der Talionsformel vgl.: A. Alt, Zur Talionsformel (1954), in: ders., Kleine Schriften I, 341-344; K. Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma?, in: ZThK 52 (1955) 1-42; F. Horst, Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments; ders., Vergeltung im Alten Testament, in: RGG³ VI, 1343-1346; H. Gese, Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958, 34 ff.; L. Morris, The Punishment of Sin in the Old Testament, in: AustBiblRev 6 (1958) 61-86; J. Scharbert,

Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments, in: BZ 4 (1960) 209-226; E. Pax, Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen, in: SBFLA 11 (1961) 56-112; H. Graf von Reventlow, Sein Blut komme über sein Haupt, in: VT 10 (1960) 311-327; W. Preiser, Vergeltung und Sühne im alttestamentlichen Strafrecht, in: P. Bockelmann / W. Gallas (Hg.), Festschrift für E. Schmidt zum 70. Geburtstag, Göttingen 1961, 7-38; W. Pesch, Vergeltung, in: HThG II, 748-751; V. Hamp, Vergeltung, in: LThK² X, 697-699.

152. Vgl. dazu F. Horst, Vergeltung im Alten Testament, 1343 f.
153. Vgl. H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther übersetzt und erklärt, Göttingen ¹¹1969, 97 (= KEK 5).
154. Ein Satz "sakralen Rechtsstils" ist nach Conzelmann z.B. 1 Kor 3,17: "Wer nun den Tempel Gottes vernichtet, den wird Gott vernichten". Die von Käsemann a.a.O. 69 ff. aufgestellten Merkmale "heiligen Rechts" sind nach Conzelmann hier erfüllt: der charakteristische Chiasmus $\chi\tau\iota\sigma\tau\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota\varsigma$ / $\chi\tau\iota\sigma\tau\iota\gamma\mu\alpha\tau\iota\varsigma$ ist gegeben, ferner die Spannung zwischen Präsens auf der menschlichen und Futurum auf der göttlichen Seite wie z.B. auch in 1 Kor 14 und 16,22. Hier liegt das uralte Rechtsprinzip "Auge um Auge, Zahn um Zahn" zugrunde, vgl. Gen 9,6; Dt 4,2; Apk 22,18 f.
155. A.a.O. 97.
156. Vgl. H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts, in: SHAW.PH Heidelberg 1957, 5-42, hier: 34 Anm. 82. Käsemanns These von der Existenz eines älteren pneumatisch proklamierten "Rechts", welches in der Urgemeinde geübt worden und im Neuen Testament nur noch in Überbleibseln vorhanden ist, hält von Campenhausen für eine "etwas willkürliche Hypostasierung eines philologischen Phänomens ins Historische, die als solche kaum Wahrscheinlichkeit für sich hat".
157. Vgl. E. Fuchs, Über die Aufgabe einer christlichen Theologie, in: ZThK 58 (1961) 245-267.
158. A.a.O. 250 ff.
159. Fuchs betont, daß gerade Jesus das "Kriterium des Weltgerichts" ist, da Er beispielhaft den Willen des Vaters erfüllt hat, indem Er den Menschen in Not geholfen hat, vgl. Mt 7,12. 22 f. Nach Fuchs kommt

es mehr auf den Inhalt der Sätze als auf ihre Form an. So muß z.B. Mt 23,12: "Denn wer sich erhöht, wird erniedrigt werden; wer sich aber erniedrigt, wird erhöht werden" nicht unbedingt apokalyptisch verstanden werden. Die Passivkonstruktion des Futurs im Nachsatz deutet auf Gott hin, der unser natürlicher Bezugspunkt ist. Dies zeigt sich auch in Mk 4,16 ff., ebenso in Mt 7,2; 13,12 (25,29).

160. Vgl. a.a.O. 253. Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus läßt nach Fuchs alles Recht höchstens noch als Notrecht zu.
161. Ebd.
162. Gewiß ist mit Fuchs anzunehmen, daß Jesus und das Verhalten zu ihm das Kriterium ist, an dem sich das Weltgericht entscheidet; doch bleiben daneben auch die Gebote in Geltung, die Jesus nun einmal nicht aufgelöst hat, vgl. Mt 5,17; ihre Beobachtung ist beim Weltgericht ebenfalls ausschlaggebend. Aus diesem Grunde kann man nicht mit Fuchs der Rechtskategorie die Existenzberechtigung im Neuen Testament absprechen.
163. Vgl. K. Berger, a.a.O. 19 ff., 33 f., 38 ff. Vgl. auch ders., Die sogenannten Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament. Ihre Funktion und ihr Sitz im Leben, in: ThZ 28 (1972) 305-330.
164. Nach K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 34 wird Käsemanns These von zwei miteinander im Widerspruch stehenden Voraussetzungen getragen, nämlich zum einen durch die Feststellung, daß es sich hier um Rechtssätze handelt, zum anderen, daß es bei Jesus und der vom Heiligen Geist geleiteten Urgemeinde keine Gesetzmäßigkeit bzw. Kasuistik gegeben haben kann. Dieser Konflikt wird nach Berger bei Verneinung des Rechtscharakters dieser Sätze vermieden. Als Beweis für seine These von der weisheitlichen Herkunft dieser Sätze führt Berger Sätze ähnlicher Art und Form an, die sich bei Johannes finden und die angeblich eine traditionsgeschichtlich weitgehend verwandte Entwicklung durchlaufen haben sollen, vgl. z.B. Joh 4,13; 6,51; 8,51 f.; 9,31; 11,26. 40; 12,26; 14,21 a+b. 23; 15,10.
165. Der Form nach handelt es sich um kasuistisch formulierte Paraklese. Auch die Amen-Sätze weisen nach Berger auf "Belehrung" über zukünftige Dinge hin. Sitz im Leben für diese konditionalen Relativsätze ist nach Berger die Initialkatechese innerhalb der Heidenmission.

166. In Stellen wie Mt 5, 19. 22. 28. 32 und Mk 10, 11 f., die im Zusammenhang mit der Gesetzesauslegung stehen und angeblich darum im Gesetzesstil formuliert sind, vermutet Berger am ehesten Parallelbildungen zum alttestamentlichen Recht und damit das Vorhandensein von Rechtssätzen, spricht ihnen dann aber im Ergebnis den Rechtscharakter ab. Diese Ablehnung ist eine Konsequenz aus dem Rechtsverständnis Bergers. Bergers Rechtsbegriff wird durch Gegenüberstellungen wie Recht und Ethos (a.a.O. 32), insbesondere aber Recht und Paraklese bestimmt. Während Recht bei ihm "Rechtssatzung im Sinne eines frühkatholischen Kirchenrechts" (a.a.O. 11), "rechtliche Regelung", "Gesetzesnorm", "Gebot", "Sanktion für die Übertretung einer Weisung" (a.a.O. 31 und 39) bedeutet, vermag die Paraklese aufzuklären, zu belehren und über die wahren Ausmaße des Handelns zu orientieren (a.a.O. 30), gleichzeitig aber zu ermahnen (a.a.O. 22) bzw. vor einem bestimmten Tun zu warnen (a.a.O. 38 f.). Paraklese besteht für Berger aus weisheitlicher Belehrung über den Zusammenhang von Tat und Ergehen (a.a.O. 31 f.) und über die künftigen Folgen des Tuns (a.a.O. 27). Recht und Gesetz werden aber immer in Verbindung mit "Übertretung" einer Norm und darauffolgender Bestrafung - und damit notwendig im Zusammenhang mit Zwang und Gewalt - gesehen. Darum muß Berger neutestamentlichen Sätzen, die unverkennbar parakletische Züge tragen bzw. als Paraklese zu verstehen sind, konsequenterweise den Rechtscharakter absprechen.
167. Vgl. E. Gerstenberger, a.a.O.
168. Vgl. W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus, Berlin ⁵1971 (⁶1973), 86 (= ThHK II).
169. Ebd.
170. Ebd.
171. Ebd.
172. A.a.O. 85.
173. Vgl. K. Berger, Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede, Berlin 1970, 148 f. (= BZNW 39); vgl. auch die hierzu erschienenen Besprechungen: A. Salas, Ciu Dios 183 (1970) 505; L. Cilleruelo, EstAgust 6 (1971) 383; J. Dupont, RHE 66 (1971) 965 ff.; ders., RStorLitRel 7 (1971) 504 ff.; M. van

Esbroeck, AnBoll 89 (1971) 211 f.; P. v.d. Osten-Sacken, LuthRu 21 (1971) 493; B. Rathmayr, ZKT 93 (1971) 237 f.; L. Schenke, TrierTZ 80 (1971) 382; A. Stuiber, JbAC 14 (1971) 153 f.; M.R. Thrall, JTS 23 (1971) 190 f.; P. Zarrella, Laur 12 (1971) 225 f.; V. Hasler, TZBas 28 (1972) 362 ff.; G.C. Kähler, TLZ 97 (1972) 200 ff.; R. Kearns, JBL 91 (1972) 267 f.; J.E. Ménard, RScRel 46 (1972) 156 f.; R. Pesch, TR 68 (1972) 288 f.; G. Richter, Bib 53 (1972) 290-293; G. Rinaldi, BibOr 14 (1972) 231; G. Schneider, BZ 16 (1972) 125 f.

174. K. Berger, a.a.O. 148.

175. Vgl. G.C. Kähler, a.a.O. 201 f. Weitere Bedenken gegen die Thesen Bergers entstehen dadurch, daß die angeführten Beispiele nicht, wie Berger dies tut, stets als traditionell zu betrachten sind (vgl. Joh 6). Die Bezugnahme bzw. Ausrichtung der Amen-Worte auf das Eschaton ist, wie G. Richter, a.a.O. zu Recht bemerkt, lediglich die übliche Motivierung der im Amen-Satz indirekt enthaltenen oder damit im Zusammenhang stehenden Paraklese und damit nicht immer ein Beweis dafür, daß hier Tradition vorliegt. Auch ist es nicht ganz sicher, ob z.B. Mk 12,43; 14,19 Par oder Mt 8,10 und 18,19 apokalyptischen Inhalt haben. Vgl. zur Problematik der Amen-Worte weiterhin: K. Berger, Zur Geschichte der Einleitungsformel "Amen, ich sage euch", in: ZNW 63 (1972) 45-75 und V. Hasler, Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich, ich sage euch", Zürich 1969, der unabhängig von Berger ebenfalls zu dem Ergebnis kommt, daß die Amen-Einleitung nicht auf Jesus zurückgeht. Stattdessen sieht Hasler eine Verwandtschaft zum prophetischen Botenspruch. Ursprung der Amen-Worte ist nach Hasler, a.a.O. 189 der "pfingstliche Gottesdienst" hellenistischer Gemeinden. Ekstatische Charismatiker leiten Worte des Erhöhten auf diese Weise ein, um sie als ipsissima vox zu kennzeichnen. Die Ergebnisse Haslers werden größtenteils abgelehnt, vgl.: K. Berger, Die Amen-Worte Jesu, 153-163; J.C.G. Creig, JTS 21 (1970) 161-164; P.L. Kjeseth, JBL 89 (1970) 127 f.; C. Mateos, EstAgust 5 (1970) 418 f.; T.C. de Kruijf, Bijdr 32 (1971) 325; A. Polag, ArLitg 13 (1971) 270 f.; W. Gasque, TZBas 28 (1972) 364 f.

176. Wie K. Berger, Die Amen-Worte Jesu, 129 gezeigt hat, ist mit einem Übergang von der alttestamentlichen Botenformel zur neutestamentlichen Amen-Einleitung zu rechnen. Auf die sachliche Nähe der alte-

stamentlichen Botenformel zu den neutestamentlichen Amen-Einleitungen hat auch V. Hasler, a.a.O. 108 f. hingewiesen.

177. Neuerdings bejaht U.B. Müller, a.a.O. 180, 199 und 201 f. die Existenz von Rechtssätzen im Neuen Testament für einige wenige Beispiele, so z.B. für 1 Kor 14,38; 16,22; Gal 1,9; Apk 22,18 f.
178. Vgl. z.B. R. Schnackenburg, Die Ehe nach dem Neuen Testament, in: H. Greeven, u.a. (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg / Göttingen 1969 (²1972) 9-36, hier: 11; P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Conc 6 (1970) 326-332, hier: 326; ders., Ehescheidung, in: P. Hoffmann / V. Eid (Hg.), Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu, Freiburg / Basel / Wien 1975, 109-131, hier: 113; G. Schneider, Ehe und Ehescheidung nach dem Neuen Testament, in: H. Lubczyk / G. Schneider / R. Hauser (Hg.), Ehe unlösbar. Fragen an Bibel und Pastoral, Berlin 1972, 49-76, hier: 58; ebenso W. Kasper, Zur Theologie der christl. Ehe, Mainz 1977, 61. Gegenteiligere Ansicht sind z.B. B. Schaller, Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: E. Lohse (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen J. Jeremias zum 70. Geburtstag, Göttingen 1970, 226-246, hier: 237, für den die Fassung in Mk 10,11 dem ursprünglichen Text des ersten Spruchteils am nächsten kommt und Lk 16,18 demgegenüber eine spätere Form bietet; K. Niederwimmer, Askese und Martyrium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975, 21 hält sogar Mt 5,32 für die älteste und erreichbare Tradition.
179. Vgl. G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen ²1966 (³1971), 132 (= FRLANT 82); R. Schnackenburg, a.a.O. 16, 18, 23 f.; nach H. Greeven, Ehe nach dem Neuen Testament, in: H. Greeven, u.a. (Hg.), Theologie der Ehe, 37-79, hier: 73 ist die Unverbrüchlichkeit der Ehe für die Gemeinde des Neuen Testaments heilige Rechtssatzung. Ähnlich P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 327 ff.; ders., Ehescheidung, 121-127; G. Schneider, a.a.O. 59.
180. Zur Unterscheidung zwischen Erfüllungs- und Zielgeboten vgl. u.a. B. Häring, Das Gesetz Christi. Moraltheologie - Dargestellt für

Priester und Laien, I und II, Freiburg ⁷1963; III, Freiburg ⁸1967. Nach Häring I, 295. 438 enthält die Bergpredigt, zu der das Jesuslogion über die Ehescheidung gehört, Zielgebote; vgl. auch ders., Zielethik, in: LThK² X, 1369.

181. Ein Teil der neueren Exegese neigt immer mehr zu der Ansicht, daß Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung als "ethische Maxime", als "prophetischer Ruf" (vgl. R. Schnackenburg, Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verhalten der Urkirche. Geschichtlich Bedingtes und bleibend Gültiges, in: F. Henrich / V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München 1972, 1-34, hier: 22 (= Münchener Akademie-Schriften 59)), als "ursprünglich prophetisch-messianisches Wort", das von der Kirche gemäß dem Zeugnis des gesamten Neuen Testaments nicht gesetzlich, sondern geistlich zu verstehen ist (vgl. W. Kasper, a.a.O. 61 ff.), als "Appell an die sittliche Einsicht" (vgl. K. Niederwimmer, a.a.O. 21) zu werten ist. Jesu Wort zur Ehescheidung ist nach R. Pesch, Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung, Freiburg / Basel / Wien 1971, 16 nicht als "Promulgation eines neuen Gesetzes", sondern als "eindringlicher Ruf zu freier Treue" zu verstehen. Es ist "Provokation" und kein Rechtssatz (vgl. a.a.O. 18). Die Betrachtung dieses Logions als anzuzielende "Sollensnorm" erscheint jedoch angesichts der Radikalität der Forderung Jesu problematisch. Tatsächlich muß auch R. Pesch, a. a.O. 17 zugeben, daß Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung in die Form eines Rechtssatzes gekleidet ist. Nach P. Hoffmann, Ehescheidung, 120 verwendet Jesus die Gesetzessprache, entfremdet diese aber dadurch ihrem Sinn. Die Verwendung der Rechtssprache deutet darauf hin, daß es sich hier um ein obligatorisches Erfüllungsgebot handelt. Das Logion über die Ehescheidung ist als Jesu Auslegung der Tora und damit als "Gesetz" zu verstehen, vgl. G. Schneider, a.a.O. 61; ähnlich H. Greeven, a.a.O. 60 und 65, der in diesem Zusammenhang von einem "Gebot" spricht.
182. Vgl. H.T. Wrege, Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt, Tübingen 1968, 66-70 (= WUNT 9).
183. Vgl. K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 38; R. Pesch, a.a.O. 11 f.; ders., Das Markusevangelium II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27 - 16,20, Freiburg / Basel / Wien 1977, 125 (= HThK 2/2); anders jedoch Mt 5,32, wo jüdisches Scheidungsrecht und jüdi-

sche Beurteilung des Ehebruchs vorausgesetzt werden.

184. Nach H. Greeven, a.a.O. 70 verrät Mk 10,11 Spuren des Übergangs in außerjüdische Traditionskreise. Eine Anpassung an römisch-hellenistische Rechtsverhältnisse stellt hier P. Hoffmann, Ehescheidung, 123 fest; ebenso R. Schnackenburg, Die Ehe nach dem Neuen Testament, 16; G. Schneider, a.a.O. 63; R. Pesch, Freie Treue, 29; ders., Das Markusevangelium II, 121; W. Kasper, a.a.O. 61.
185. Der Nachsatz enthält also weder eine Verurteilung noch eine Sanktion, sondern eine Feststellung: Derjenige, der den in der Protasis genannten Tatbestand erfüllt, verstößt gegen das sechste Gebot; vgl. hierzu R. Pesch, Freie Treue, 33 f.; ders., Das Markusevangelium II, 120 f.
186. Vgl. K. Beyer, Semitische Syntax im Neuen Testament, I, Göttingen 1962 (²1968), 145 (= StUNT 1).
187. Dies ergibt sich bereits aus der Formulierung $\begin{smallmatrix} \epsilon' & \gamma' \\ \delta & \delta \end{smallmatrix} \dots + \text{Konj.} + \text{Ind. Aorist.}$
188. Vgl. K. Berger, Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mc 10,5, in: ZNW 61 (1970) 1-47. Berger zeigt a.a.O. 47, daß Mk 10,5 in eine Tradition von Aussagen über die Hartherzigkeit der Juden hineingehört, in der besonders die Zerstreuung der Juden unter die Völker gedeutet wird. Deren Ursachen liegen nach Berger schon bei den Wüstenvätern. Von hier aus kann nach Berger auch schon die Gesetzgebung selbst teilweise Verstockungscharakter erlangen. Jesus steht in Mk 10,1-12 im Rahmen dieser auf eine neue Vermittlung des Gotteswillens zielenden Umkehrpredigt, die bereits in der deuteronomistischen Paraklese (vgl. aber auch Ez 3,7) anzutreffen ist.
189. Zu Mk 10,1-12 vgl. weiterhin die Literaturhinweise bei R. Pesch, Das Markusevangelium II, 126 f.
190. Vgl. zur Stelle P. Winter, Genesis 1,27 and Jesus' Saying on Divorce, in: ZAW 70 (1958) 260 f.
191. Dies zeigt bereits die Formulierung der Gegenfrage Jesu. Während die Gegner nach dem Erlaubten fragen, fragt Jesus nach dem Gebotenen bzw. nach dem Gebot und damit nach dem durch Moses vermittelten Willen Gottes. Die Frage nach dem Gebot Gottes unterscheidet sich

aber von der Frage nach einer Erlaubnis insofern, als die erstere eine Frage von Gott her auf den Menschen hin, also eine demütige Frage, die zweite aber eine eigensüchtige Frage vom Menschen her an Gott ist, und zwar vom Menschen, der etwas für sich will. Wer nach dem Gebotenen fragt, ist bereit, nach dem Willen Gottes zu leben; wer nach dem Erlaubten forscht, will gerade von der durch den Willen Gottes auferlegten Verpflichtung loskommen. Auf die Differenz zwischen Gebot und Erlaubnis im markinischen Streitgespräch über die Ehescheidung Mk 10,2-9 hat insbesondere R. Pesch, Die neutestamentliche Weisung für die Ehe, in: BiLe 9 (1968) 208-221, hier: 213 hingewiesen.

192. Für den Rechtscharakter des Ehescheidungslogions Mk 10,11 f. spricht sich die Mehrzahl der Exegeten aus, vgl. H. Greeven, a.a.O. 61; R. Schnackenburg, Ehe nach dem Neuen Testament, 16; ders., Die Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verhalten der Urkirche, 22 ff.; P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 328; ders., Ehescheidung, 123; G. Schneider, a.a.O. 59. R. Pesch, Freie Treue, 32 spricht von einer "urchristlichen Rechtsnorm"; ebenso E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, Göttingen ¹⁴1976, 75 (= NTD 2). Allerdings gibt es auch Gegenstimmen, die Mk 10,11 f. die Rechtsqualität absprechen. So betont H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, Zürich / Stuttgart 1967, 259, daß man dieses Herrenwort nicht im gesetzlichen Sinn mißverstehen darf. Die Forderung Jesu ist nach Baltensweiler ernst zu nehmen, aber nicht im buchstäblichen Sinn auszulegen. Ebenso G. Delling, Das Logion Mk 10,11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament, in: NT 1 (1956) 263-274, hier: 264 = ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze von Gerhard Delling 1950-1968, hrsg. von F. Hahn, T. Holtz und N. Walter, Göttingen 1970, 226-235, der die bei den Synoptikern "häufig genug" begegnenden konditionalen Relativsätze als Worte auffaßt, die "ein betont religiöses (oder ethisches) Urteil" enthalten. Mk 10,11 f. ist nach Delling inhaltlich kein Rechtssatz, sondern eine konkret formulierte grundsätzliche Äußerung über die Unlösbarkeit der Ehe. Im Anschluß an Delling bestreitet auch B. Schaller, a.a.O. 245 den Rechtscharakter der synoptischen Ehescheidungsprüche und qualifiziert sie als "ein Stück urchristliche Paränese", deren Sitz im Leben nicht das Gemeinderecht, sondern die Gemeindeunterweisung, die Didache, ist. Man wird jedoch

beachten müssen, daß G. Delling, a.a.O. 263 f. und wie erwähnt auch R. Pesch, Freie Treue, 17 zugeben müssen, daß Jesu Stellungnahme zur Ehescheidung in Form eines Rechtssatzes gekleidet ist. Ähnlich muß auch K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 15 einräumen, daß diese synoptischen Sprüche, insbesondere Lk 16,18, aufgrund ihrer kasuistischen Einleitung und ihrer inhaltlichen Eigenart alttestamentlichen Rechtssätzen verwandt zu sein scheinen. Mk 10,11 f. enthält nach Berger kasuistisch formulierte Paraklese. Es geht hier um eine weisheitliche Belehrung des Mannes. Es ist aber fraglich, ob diese weisheitlich-parakletische Charakterisierung von Mk 10,11 f. für die Erfassung seiner Bedeutung vollauf genügt.

193. Der parakletische Charakter wird bereits durch die präsentische Apodosis angedeutet. Nach K. Berger, a.a.O. 29 finden gerade Sätze mit präsentischer Apodosis in der Paraklese über Ehe und Ehebruch Verwendung. Diese "weisheitlichen Sätze" pflegen nach Berger ein bestimmtes Verhalten geltenden oder gedachten Normen oder "Gesetzen" im Rahmen der Paraklese zuzuordnen.
194. Vgl. dazu vor allem N. Lohfink, Das Hauptgebot, 279; G. von Rad, Theologie des Alten Testaments I, 236 ff.
195. Vgl. B. Schaller, a.a.O. 245.
196. Zum Begriff und alttestamentlichen Verständnis von "Sünde" vgl. die Ausführungen im alttestamentlichen Teil dieser Untersuchung.
197. Vgl. H. Schlier, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: GuL 36 (1963) 340 = ders., in: "Besinnung auf das NT", Freiburg 1964, 340 ff.
198. Vgl. D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, 31; zu den Unterscheidungsmerkmalen zwischen weisheitlichem Mahnspruch und alttestamentlichem Ge- und Verbot vgl. a.a.O. 28 f.
199. A.a.O. 198.
200. A.a.O. 190 ff. und 198.
201. Vgl. H. Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Röm 12,1-2, in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge I, Freiburg 1956 (⁵1972), 74-89, hier: 76.
202. Vgl. die Stellen, wo $\pi\alpha\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ neben $\pi\alpha\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\tau\epsilon$ zu stehen kommt, wie 1 Thess 4,10 f.; 2 Thess 3,2 oder andere, wo $\pi\alpha\sigma\epsilon\iota\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota$ selbst

"auffordern", "befehlen" heißt, wie in 2 Kor 9,5; 1 Tim 1,3 u.a.; vgl. auch Tit 2,15: "Dies predige und mahne und strafe mit aller Autorität!".

203. Vgl. 2 Kor 5,20 und 1 Thess 4,1 f. Zu den einzelnen Geboten der paulinischen Paraklese vgl. W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik, Gütersloh 1961.
204. Nach A. Grabner-Haider, Paraklese und Eschatologie bei Paulus, 52 kommt in der apostolischen Paraklese Gott selber zu Wort. Die apostolische Paraklese stellt den unverrückbaren "Anspruch der Herrschermacht des Kyrios" dar und ist damit im Vollsinn "Wort Gottes, Wort des Kyrios und Wort des Pneuma". Der Apostel ist nur der primäre Vermittler der Paraklese an die Gemeinde.
205. Nach D. Zeller, a.a.O. 157 gibt es in den synoptischen Mahnsprüchen kaum stilistische Spuren dafür, daß Jesus hier in der Art eines Propheten an der Stelle Gottes spricht. A. Grabner-Haider, a.a.O. 54 versteht jedoch die Paraklese als prophetisches Wort. Als solches hat sie die Aufgabe, nach einem vorausgehenden Bitt- und Dankgebet des Apostels seine Befehle und Anordnungen zu erteilen, zu tadeln und zurechtzuweisen, Irrende zu überführen, Mängel im Glauben aufzudecken, Unordentliche zurechtzuweisen usw. Das Wort des Evangeliums ergeht nach Grabner-Haider in der Weise der Paraklese, wobei diese Christus als den ansagt, der fordert, daß alle Menschen gehorsam werden, daß sie füreinander da sind. Durch diesen Rückgriff auf die Form der Paraklese verleiht der Apostel seinen Anordnungen besonderes Gewicht. Ziel der Paraklese ist die Aufbauung der Gemeinde.
206. Zur Problematik der Legitimation der apostolischen Verkündigung vgl. H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus.
207. Vgl. A. Grabner-Haider, a.a.O. 133.
208. A.a.O. 150.
209. A.a.O. 151.
210. Ein Beispiel hierfür ist die im Befehlston ergehende Paraklese. So schreibt Paulus 1 Thess 4,10 f.: "Wir ermahnen euch aber, Brüder, ... ein stilles Leben zu führen und eure eigenen Angelegenheiten zu be-

sorgen, und von eurer Hände Arbeit zu leben, wie wir euch befohlen haben"; vgl. auch 1 Kor 7,10 (17); 11,17' (34); 1 Thess 4,1-2; 2 Thess 3,4.6.10.12; 1 Tim 1,3.5.18; 4,11; 5,7; 6,13.17.18. Die Stellen zeigen nach H. Schlier, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, 328, daß die apostolische Ermahnung keineswegs der Autorität entbehrt, daß sie u.U. auch der Form nach in einem Befehl direkt zur Geltung gebracht werden kann.

211. Vgl. schon A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907, 44 (= Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2); W. Bussmann, Synoptische Studien, 2. Heft: Zur Redequelle, Halle 1929, 54; G. Strecker, a.a.O. 130; V. Hasler, a.a.O. 80; S. Schulz, Q - Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 116.
212. Nach W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus I, Berlin ²1971, 154 (= ThHK I) setzt die Formel ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν in unserem Zusammenhang eine autoritative Aussage, deren Grund nur in der Person des Redenden selbst liegt. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, 187-214, hier: 206 sieht in der Unerhörtheit des Wortes einen Beweis für seine Echtheit. Weiterhin zeigt dieses Wort nach Käsemann, daß der Anspruch Jesu über den eines jüdischen Rabbi oder Propheten hinausgeht. Das "Ich aber sage euch" hebt Gottes Gebot, das den Alten gegeben worden ist, nicht auf, sondern stellt nur die bisherige Tradition in Frage und richtet damit das Gebot in seiner wahren Bedeutung wieder auf. Dies geschieht nach Grundmann, a.a.O. 155 dadurch, daß über das Recht, welches das Leben schützt, hinaus, ein neues Ziel gesetzt wird. Dieses Ziel besteht darin, daß der Mensch in seiner Person sein Recht von Gott her bekommt.
213. So z.B. H. Baltensweiler, Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth 5,32; 19,9, in: ThZ 15 (1959) 340-356, hier: 341; vgl. auch G. Lohfink, Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32, in: H. Merkley / J. Lange (Hg.), Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag, Würzburg 1974, 207-217, hier: 213. Daß die Erklärung bestimmter Handlungen als schuldhaften Tatbestand nicht nur in der Rechtssprechung üblich ist, hat G. Lohfink, a.a.O. 212 f. überzeugend aufgezeigt unter Hinweis auf Lev 17,3-4: "Jeder aus dem Hause Israel, der ... ein

Tier schlachtet, und das Tier nicht zum Eingang des Offenbarungszeltes bringt, um es dem Herrn ... zu opfern, dem soll es als Blutschuld angerechnet werden"; vgl. auch Lev 20,9.11.12.13.16.27 und Num 35,16.17.18.20 f. Mt 5,32 ist nach diesem Schema gebildet und ist darum nach G. Lohfink, a.a.O. 213 formal ein Rechtssatz.

214. Nach R. Bultmann, Jesus, 13.-14. Taus. Tübingen 1951, 81 darf man Mt 5,32 nicht im Sinne einer formalen gesetzlichen Bestimmung einer äußerlichen Autorität mißverstehen. Es handelt sich hier vielmehr um ein "semitisierendes Gesetzeswort", kenntlich an dem typischen Gesetzesstil, vgl. ders., Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ⁷1967 (⁸1970), 140 (= FRLANT 29). Dieser ist Sätzen eigen, die als ersten Teil eine Bedingung (ἐάν, ἐάντι, ἴ, ἄν, ὅτι, oder ein Partizipium) und als zweiten Teil einen Imperativ oder eine Aussage enthalten, die den Sinn einer gesetzlichen Bestimmung hat. In Mt 5,32 bilden ἵνα ὅ und ὅς ἐάν die Einleitung zu zwei kasuistischen Sätzen, wobei der erste Satz allgemein partizipial, der zweite relativisch formuliert ist (vgl. H.T. Wrege, a.a.O. 67 Anm. 1; D. Lührmann, a.a.O. 108; S. Schulz, a.a.O. 117). G. Lohfink, a.a.O. 213 schließt aus der Tatsache, daß Jesu Wort durch seinen provokatorischen Inhalt die Menschen wachrütteln will, daß es sich hier material nicht um Gesetzgebung, sondern um prophetische Rede handelt, die sich der Rechtsform bedient. Für ein rechtliches Verständnis von Mt 5,32 in der urchristlichen Tradition tritt u.a. G. Strecker, a.a.O. 132 ff. ein. Matthäus hat nach Strecker durch Einführung der Ehebruchsklausel den ursprünglichen Radikalismus zugunsten eines praktikablen Gesetzes aufgegeben. Nach G. Schneider, a.a.O. 59 bezeugen gerade die konzidierten Ausnahmen bei Matthäus (Unzuchtsklausel) und Paulus (Anerkennung einer bereits vollzogenen Scheidung, privilegium paulinum) indirekt gleichfalls die im Urchristentum erfolgende gesetzliche Interpretation des Ehescheidungslogions. Nach P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 331 gibt Jesus in Mt 5,31 f. eine autoritative Gesetzesauslegung, die sich auf den Willen Gottes selbst berufen kann (vgl. auch ders., Ehescheidung, 124). Matthäus will das Wort als Gebot des Kyrios verstanden wissen (a.a.O. 130).
215. So z.B. P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 330-333. Nach Hoffmann entstammen die Sätze der Q-Überlieferung - und damit auch Mt 5,32 - sehr wahrscheinlich aus einer charismatisch-prophetisch

geprägten Missionsbewegung. Nach S. Schulz, a.a.O. 118 f. handelt es sich bei der Stelle um die Verkündigung urchristlicher Propheten, die aufgrund des eschatologischen Geistbesitzes und der Naherwartung gegen die laxen pharisäischen Ehescheidungspraxis polemisieren; sie intensivieren und radikalieren das mosaische Gesetz aufgrund des eschatologischen Geistwirkens in der Weise, daß die betreffende alttestamentliche Forderung aufgehoben wird (zum urchristlichen Radikalismus vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, II: Die Synoptiker, Tübingen ²1969, 13 Anm. 4). Die "toragemäß sein wollende Verschärfung" spiegelt nach S. Schulz, a.a.O. 119 Anm. 188 die Theologie des Matthäus, nicht aber unbedingt die Verkündigung des historischen Jesus wider; in diesem Wort kommt nach dem Kontext der ältesten Q-Stoffe urchristliche Prophetie zur Sprache.

216. Die sogenannte Ehebruchsklausel, die sowohl in Mt 5,32 als auch in 19,9 begegnet, ist nach herrschender Meinung spezifisch matthäisch, vgl. A. Harnack, a.a.O. 44; J. Dupont, Mariage et Divorce dans l'Évangile, Matthieu 19,3-12 et parallèles, Bruges 1959, 92 Anm. 1; H. Baltensweiler, Die Ehe im Neuen Testament, 90 f.; ders., Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus, 342; G. Strecker, a.a.O. 131; H. Greeven, a.a.O. 66 f.; anderer Ansicht B. Schaller, a.a.O. 230. Zum Verständnis der sogenannten Unzuchtsklausel vgl. weiterhin J. Moingt, Ehescheidung "auf Grund von Unzucht", in: J. David / F. Schmalz (Hg.), Wie unauflöslich ist die Ehe?, Aschaffenburg 1969, 178-222; A. Sand, Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31.32 und 19,3-9, in: MThZ 20 (1969) 118-129; R. Schnackenburg, Die Ehe nach der Weisung Jesu, 27 f.
217. So die herrschende Meinung, vgl. S. Schulz, Griechisch-deutsche Synopse der Q - Überlieferung, zu: S. Schulz, "Q - Die Spruchquelle der Evangelisten", Zürich 1972, 15.
218. Vgl. K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 16.
219. A. Polag, Die Christologie der Logienquelle, Neukirchen 1977, 190 f. (= WMANT 45).
220. A.a.O. 22, 27 ff.
221. Vgl. M. Dibelius, Die Bergpredigt, in: ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius, hrsg von G. Bornkamm, I: Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953, 79-174, hier: 101.

222. A.a.O. 94.
223. Vgl. G. Bornkamm, Bergpredigt, in: RGG³ I, 1050.
224. A.a.O. 1049.
225. Vgl. H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, 9.
226. Vgl. M. Dibelius, a.a.O. 97; G. Bornkamm, a.a.O. 1047.
227. Überwiegend wird die Ansicht vertreten, daß die christliche Kirche sich zur Zeit der Abfassung des Matthäusevangeliums bereits von der Synagoge gelöst hat, vgl. W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁷1973 (¹⁸1976), 85; A. Sand, Das Gesetz und die Propheten, 61 unter Berufung auf das Possessivpronomen in Mt 12,9; ähnlich K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen 1972, 30 (= WMANT 40). Anderer Ansicht ist R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München ²1966, 59 (= BEvTh 33), der die Kirche des Matthäus als zum Synagogenverband gehörig betrachtet, ihr jedoch eine eigene Gesetzesentscheidung zubilligt, die von der pharisäischen abweicht; ähnlich E. Schweizer, Matthäus und seine Gemeinde, Stuttgart 1974, 11.
228. Vgl. A. Sand, a.a.O. 75. Anderer Auffassung ist H. Greeven, a.a.O. 69, der Mt 19,9 in Abhängigkeit von Mk 10,11 sieht.
229. Vgl. G. Strecker, a.a.O. 131; P. Gächter, Das Matthäusevangelium, Innsbruck / Wien / München 1964, 183; J. Moingt, a.a.O. 190 f.
230. Vgl. G. Schneider, a.a.O. 76.
231. Vgl. P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 331.
232. Vgl. ders., Ehescheidung, 130.
233. Vgl. G. Schneider, a.a.O. 75; ebenso W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, 428, der Mt 19,9 als entscheidende Halacha Jesu kennzeichnet. Unter Hinweis auf R. Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 26 und G. Strecker, a.a.O. 130 ff. stellt Grundmann fest, daß die Ehebruchsklausel als "rechtliche Präzisierung", nicht aber als Abschwächung zu verstehen ist; ähnlich E. Lohmeyer / W. Schmauch, Das Evangelium nach Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe zur Übersetzung und Erklärung, Göttingen ³1962 (⁴1967) 282 Anm. 3 (= KEK Sonderband). Gegen eine rechtliche Auffassung von Mt 19,9 ist

P. Gächter, a.a.O. 183. 616; ähnlich K. Niederwimmer, a.a.O. 21. 24, der im Hinblick auf Mt 5,32 - das gleiche dürfte auch bezüglich Mt 19,9 anzunehmen sein - von einem "Appell an die sittliche-Einsicht", einer "Forderung eschatologischer Natur" und von "noch nicht in positives Recht umgemünzter Paraklese" spricht.

234. Vgl. A. Sand, a.a.O. 75.

235. Vgl. H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, 21 f.; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther, 144; H. Greeven, a.a.O. 73; R. Schnackenburg, Ehe nach dem Neuen Testament, 18; ders., Die Ehe nach der Weisung Jesu, 23 f.; G. Schneider, a.a.O. 59.

236. Die Einfügung der Glosse "wenn die Frau sich schon von ihm getrennt hat, ..." in Vers 11 a zeigt nach P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 329, daß Paulus dieses "Gebot" nicht als starre Regel versteht, obgleich die Formulierung des Gebotes Mk 10,9 entspricht, also die Form eines Gebotes hat. Paulus modifiziert hier nach Hoffmann das absolute Gebot Jesu, indem er die Situation des einzelnen einbezieht; vgl. auch ders., Ehescheidung, 127.

237. Mit einer bereits gegen Jesu Weisung vollzogenen Auflösung der Ehegemeinschaft rechnet z.B. E. Fascher, Der erste Brief des Paulus an die Korinther. Erster Teil, Berlin 1975, 185 (= ThHK VII,1).

238. E. Hirsch, Eine Randglosse zu 1 Kor 7, in: ZStH 3 (1925) 50-62, hier: 52 kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus sich nicht getraut hat, über den ursprünglichen Wortlaut des Gebotes Jesu, welches an jüdische Verhältnisse orientiert war und infolgedessen ausschließlich von einer vom Manne ausgehenden Scheidung sprach, hinauszugehen und für die Frau vorbehaltlos die entsprechende Aussage zu bilden.

239. So J. Weiß, Der erste Korintherbrief, Göttingen ¹¹1977, 178 f.

240. So z.B. P. Bachmann, Der erste Brief des Paulus an die Korinther, Leipzig ⁴1936, 274 (= KNT 7).

241. So H. Conzelmann, a.a.O. 144 trotz der sprachlichen Härte unter Hinweis auf F. Blaß / A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ⁹1954, 373. Conzelmann nimmt an, daß sich ἐάν mit Konj. Aorist auf Vergangenes bezieht.

242. J. Weiß, a.a.O. 178.

243. A.a.O. 192.

244. Ebd.

245. A.a.O. 177.
246. E. Hirsch, a.a.O. 53.
247. Vgl. H. von Campenhausen, a.a.O. 21 f.
248. Vgl. P. Hoffmann, Ehescheidung, 130.
249. Vgl. J. Weiß, a.a.O. 178.
250. Vgl. G. Schneider, a.a.O. 75.
251. Zur Formbestimmung vgl. insbesondere K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 14 f.
252. Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁷1977, 16. Mt 5,17-19 geht nach Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, 146 auf die Auseinandersetzung der konservativen (palastinensischen) mit der gesetzesfreien (hellenistischen) Gemeinde zurück. So auch G. Bornkamm, Bergpredigt, 1048. Zweifel daran, daß man Mt 5,19 als judaistische oder judenchristliche Bildung Jesus absprechen kann, äußert A. Descamps, Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne, Louvain / Gembloux 1950, 121; ders., vorsichtiger in dem Essai d'interprétation de Mt 5,17-48: "Formgeschichte" ou "Redaktionsgeschichte" ?, in: K. Aland, u.a. (Hg.), Studia Evangelica, Berlin 1959, 156-173, hier: 168, 170 (= TU 73); zweifelnd auch J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg ³1956 (⁵1965), 86 ff. (= RNT 1).
253. Vgl. K.L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919, 317.
254. Vgl. a.a.O. 71; so auch M. Dibelius, Die Bergpredigt, 88, 92 und G. Bornkamm, a.a.O. 1047.
255. Als markanteste Änderung dürfte die allein bei Matthäus anzutreffende Unzuchtsklausel anzusehen sein; diese wurde wohl aus dem Bedürfnis heraus eingefügt, das radikale Verbot Jesu den Verhältnissen der Gemeinde anzupassen, vgl. M. Dibelius, a.a.O. 101.
256. A.a.O. 124; J. Schmid, a.a.O. 86; R. Hummel, a.a.O. 66; ähnlich E. Schweizer, Mt 5,17-20 - Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus, in: ders., Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963, Zürich / Stuttgart 1963, 399-406, hier: 404 = TLZ 77 (1953) 479-484.

257. Vgl. G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: G. Bornkamm / G. Barth / H.J. Held (Hg.), Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen ²1961 (⁷1975), 13-47, hier: 21. Nach R. Hummel, a.a.O. 67 wendet sich der Evangelist in 5,17 ff. bewußt abwehrend nach zwei Seiten hin und entwickelt sein Gesetzesverständnis in der Auseinandersetzung mit dem Pharisaismus und dem Antinomismus. Zum Begriff der Antinomisten vergl. ders., a.a.O. 64 f.
258. Vgl. dazu R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Ergänzungsheft, Göttingen ⁴1971, 56 mit weiteren Literaturangaben. Bezüglich der strittigen Zugehörigkeit von Vers 19 zur Logienquelle Q ebd. mit weiteren Literaturhinweisen.
259. H. Schürmann, "Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst ..." Wo fand Matthäus das Logion Mt 5,19 ?, in: BZ NF 4 (1960) 238-250 versucht den Ursprung des Verses noch genauer zu bestimmen. Nach Schürmann, a.a.O. 249 hat Matthäus Vers 19 aller Wahrscheinlichkeit nach der Lk 16,14 f., 16, 17, 18 vorliegenden Komposition entnommen, wo er im Anschluß an Lk 16,17 ursprünglich eingeordnet war. Lk hat jedoch Vers 19 gestrichen. Vgl. hierzu auch W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, München ³1964, 182 ff. (= StANT 10), der Vers 19 für eine in der matthäischen Gemeinde hinzugewachsene halachische Anwendung von Q hält; anders S. Schulz, Griechisch-deutsche Synopse der Q-Überlieferung, 15, der zwar Mt 5,18, nicht aber Vers 19 zur Logienquelle Q zählt.
260. Vgl. P. Gächter, a.a.O. 166.
261. Vgl. M. Dibelius, a.a.O. 122.
262. A.a.O. 177. Nach Dibelius schließt das Verbot gegen Zorn und Beleidigung die Interpretation des sechsten Dekaloggebotes in sich und stellt damit eine Ausweitung des jüdischen Gesetzes dar; ähnlich A. Schlatter, a.a.O. 167; E. Lohmeyer / W. Schmauch, a.a.O. 121. Vgl. auch W. Grundmann, a.a.O. 153, nach dessen Ansicht der Satz in seiner gegenwärtigen Form bei Matthäus den Charakter eines "Satzes heiligen Rechts" trägt.
263. Vgl. J. Schmid, a.a.O. 95 ff.; P. Gächter, a.a.O. 172; P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 326; G. Lohfink, a.a.O. 214 f. Allerdings müssen auch diejenigen, die die Rechtsqualität des Spruches be-

streiten, zugeben, daß es sich der Form nach hier um einen Rechts-satz handelt, vgl. G. Lohfink, a.a.O. 214. Die Rechtsform wird nach Lohfink hier nur verwendet, um Aufmerksamkeit zu wecken, um die Hörer wachzurütteln und ihnen das eigentliche Anliegen Jesu in unvergeßbarer Weise einzuschärfen.

264. Vgl. J. Schmid, a.a.O. 95 ff., 98.

265. Vgl. G. Lohfink, a.a.O. 216.

266. Ebd.

267. Vgl. E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus, 71. Nach W. Grundmann, a.a.O. 154 verbirgt die Passivform $\epsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta$ den Namen Gottes; so auch schon J. Schmid, a.a.O. 97.

268. Vgl. E. Schweizer, a.a.O. 71.

269. Entgegen der (z.B. von E. Stauffer, Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern / München 1959, 16, 149 Anm. 41; G.D. Kilpatrick, The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1964, 123 und K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu, 8 und 257 vertretenen) These vom Rejudaisierungsprozeß im Matthäusevangelium, die in Jesus einen zweiten Moses und im Matthäusevangelium einen neuen Pentateuch sah, können die Antithesen der Bergpredigt in Mt 5,21-48 nicht als "lex nova" verstanden werden. Sie sind vielmehr die Kritik Jesu (und in seiner Folge die des Matthäus) am pharisäischen Gesetzesverständnis. Die Rejudaisierungsthese wird in der Exegese neuerdings zu Recht abgelehnt, vgl. G. Barth, Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: G. Bornkamm / G. Barth / H.J. Held (Hg.), Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, 54-154, hier: 149; G. Strecker, a.a.O. 147; W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, 89; A. Sand, a.a.O. 101 f. Zum Begriff der nova lex vgl. U. Kühn, Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965 (= K1Konf 9). Wie Kühn nachweist, taucht der Begriff zum ersten Mal wohl im Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi des Thomas von Aquin auf. Kühn zeigt, daß nach Thomas das "neue Gesetz" auf dem Heilswerk Christi, dem Neuen Testament, gegründet ist, welches aber nicht mit dem "neuen Gesetz identisch ist. Unter dem "neuen Gesetz" sind alle Verfügungen, Gebote und Verheißungen Christi zu verstehen, die für das Leben der an Ihn Glaubenden bestimmend sind. Der thomastische Begriff "nova lex" entspricht dem Sinn nach dem paulinischen $\kappa\alpha\iota\ \nu\acute{\epsilon}\nu\eta$

νόμος (vgl. 2 Kor 3,4-10; Hebr 8,1.8.13; 9,15; 12,24) und ebenso dem paulinischen νόμος τοῦ πνεύματος (lex spiritus) in Röm 8,2, dessen Auslegung Thomas ausdrücklich auch Bestimmung der "nova lex" nennt, vgl. U. Kühn, a.a.O. 193 f.; 266 f.

270. Vgl. J. Schmid, a.a.O. 97; P. Gächter, a.a.O. 172; E. Lohmeyer / W. Schmauch, a.a.O. 118 ff. spricht von einer Neuinterpretation des fünften Gebotes; vgl. weiterhin W. Grundmann, a.a.O. 154; ähnlich E. Schweizer, a.a.O. 66 ff.
271. Vgl. hierzu P. Gächter, a.a.O. 171 Anm. 73 unter Hinweis auf G. Dalman, Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Paschamahl, am Kreuz, Leipzig 1922,68.
272. Der hier ausgesprochene Gedanke ist dem zeitgenössischen Judentum vertraut; Mt 5,28 steht in einer langen Tradition ähnlicher Auffassungen, wie K. Niederwimmer, a.a.O. 26 f. gezeigt hat.
273. Vgl. W. Grundmann, a.a.O. 159 f.
274. Vgl. M. Dibelius, a.a.O. 117; W. Grundmann, a.a.O. 161; J.A. Fitzmyer, The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence, in: ThSt 37 (1976) 197-226; E. Lövestam, Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat, in: A. Fuchs, Theologie aus dem Norden, Linz 1977, 19-28 (= StNTU A,2); K. Haackers, Der Rechtssatz Jesu zum Thema Ehebruch (Mt 5,28), in: BZ NF 21 (1977) 113-116. Anderer Ansicht ist J. Schmid, a.a.O. 100 f., für den Jesu Gebot "rein ethischer Art" ist; ähnlich P. Gächter, a.a.O. 179; P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung, 326; ders., Ehescheidung, 120; K. Niederwimmer, a.a.O. 24 ff.; Niederwimmer versteht Jesu Forderung nicht als positive lex, sondern als eschatologische Moralkritik.
275. Vgl. K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 16.
276. Diese Bezeichnung findet sich z.B. bei P. Brunner, Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase, in: L. Scheffczyk u.a. (Hg.), Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, II, München / Paderborn / Wien 1967, 1315-1337 = ders., Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze, Göttingen 1977, 74-96, hier: 93.
277. Einen Spezialfall christlicher Paraklese bildet die sogenannte "Martiriumsparaklese", d.h. die Aufforderung bereit zu sein, Leiden und

Tod auf sich zu nehmen, vgl. Lk 14,26 f. Zentrales Anliegen dieser Paraklese ist das unbedingte Eintreten für Jesus und das Evangelium. Zur Definition der Martyriumsparklese sowie zum Vergleich zwischen jüdischer und christlicher Martyriumsparklese vgl. J. Gnllka, Martyriumsparkanese und Sühnetod in synoptischen und jüdischen Traditionen, in: R. Schnackenburg / J. Ernst / J. Wanke (Hg.), Die Kirche des Anfangs. H. Schürmann zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Freiburg / Basel / Wien 1978, 223-246.

278. Vgl. P. Brunner, a.a.O. 93.

279. Zur Verbindlichkeit der in konkreten Weisungen erfolgenden neutestamentlichen Paraklese und der gleichzeitigen Zumutung an die "im Geist" und nicht "unter dem Buchstaben" Lebenden, zu erlassen, wozu sie der Wille Gottes jeweils in Anspruch nimmt (vgl. Röm 12,2; Eph 5,10 und 17), vgl. W. Joest, Das Gebot und die Gebote, in: ders., Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 82-96, hier: 86 ff.

280. Der Fluch in 1 Kor 16,22 wird z.B. von W. Barclay, Briefe an die Korinther, 162 als Ausschluß aus der Gemeinde ausgelegt. Eine gegenteilige Auffassung vertreten H. Aust / D. Müller / W. Mundle, Fluchen ($\alpha\lambda\lambda\ \epsilon\upsilon\chi\epsilon\mu\alpha$), in: TBLNT I, 348-351, hier: 349. Danach handelt es sich bei der Formel $\kappa\upsilon\tau\omega\ \alpha\lambda\lambda\ \epsilon\upsilon\chi\epsilon\mu\alpha$ nicht um eine "disziplinäre Anweisung", sondern um eine "von Gott her fallende Entscheidung", die den Frevler dem Strafgericht Gottes überläßt. Das Anathema bedeutet dabei die Aufforderung zur Selbstprüfung, die an die Teilnehmenden vor der Abendmahlsliturgie ergeht; so auch G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I, München 1966, 125 (= BEvTh 16).

281. H. Conzelmann, a.a.O. 360.

282. Ebd.

283. Vgl. dazu F. Mußner, Der Galaterbrief, Freiburg / Basel / Wien 1974 (31977), 60 f. (= HThK 9). Die Explikation des Fluches wird von H. Aust / D. Müller / W. Mundle, a.a.O. 349 etwas schärfer formuliert. Danach wird ein Verfälscher des Evangeliums der göttlichen Vernichtung preisgegeben. Wie in 1 Kor 22 handelt es sich auch in Gal 1,9 nicht um einen "Akt der Kirchenzucht im Sinne der Exkommunikation, sondern der Fluch setzt den Schuldigen dem Richterzorn Gottes aus". Nach jüdischer Vorstellung gewinnen Weihegabe und Bannfluch ihre theologische

Sinnbedeutung aus dem Anheimgestelltsein der betreffenden Person oder Sache an Gott. Analog der alttestamentlichen Vorstellung von der Weihegabe als Zeichen der Anerkennung (vgl. 1 Sam 10,27) und der Unterwerfung (vgl. 3 Kg 10,25), der Sühne für verletzte Ehre (Gen 12,16; 20,16) und der Versöhnung (Gen 32,14 f.) haben wir wohl auch hier anzunehmen, daß Paulus durch das Anathema den Betroffenen gleich einer Weihegabe Gottes Urteil unmittelbar überantwortet wissen will. Die Hoffnung auf eine letzte Sinnesänderung ist dabei durchaus mit eingeschlossen.

284. Vgl. F. Mußner, a.a.O. 61.
285. W. Schottroff, Der altisraelitische Fluchspruch, 92 ff.
286. Vgl. die von Schottroff, a.a.O. 104 f. angeführten Beispiele, insbesondere die Wenn-Protasis bei den hethitischen Fluchsanktionen in Staatsverträgen.
287. H. Conzelmann, a.a.O. 359 f.
288. E. Käsemann, a.a.O. 70 f. weist auf weitere Fälle hin, in denen eine Verbindung von talio und Chiasmus stattfindet, so z.B. auf Gen 9,6 und Aeschylus, Choephoren, 312 f. Beide Stellen verwenden den Gesetzesstil, worin Käsemann ein weiteres Bindeglied zu 1 Kor 3,17 sieht.
289. H. Conzelmann, a.a.O. 97.
290. E. Käsemann, a.a.O. 70.
291. K. Berger, a.a.O. 23 f.
292. H. Conzelmann, a.a.O. 97.
293. So E. Käsemann, a.a.O. 71.
294. Ebd; H. Conzelmann, a.a.O. 291.
295. Vgl. E. Käsemann, a.a.O. 251.
296. A.a.O. 94.
297. Vgl. H. Conzelmann, a.a.O. 117 f.
298. Vgl. H.J. Boecker, Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen ²1970.
299. Zur Bedeutung des Ausdrucks $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ $\tau\eta\tilde{\nu}$ $\sigma\alpha\lambda\alpha\upsilon\tilde{\nu}\alpha$ vgl. J. Weiß, a.a.O. 129 ff.

300. Zum Thema der Gerichtsaussagen bei Paulus vgl. L. Mattern, Das Verständnis des Gerichts bei Paulus, Zürich / Stuttgart 1966 (= ATHANT 47).
301. Vgl. H. Conzelmann, a.a.O. 117; nach D. Stoodt, Wort und Recht, 78 ff. begegnen wir an dieser Stelle einem Akt "heiligen Rechts".
302. Vgl. H. Conzelmann, a.a.O. 97.
303. Dies gilt nach Conzelmann, ebd., sowohl bezüglich 1 Kor 3,17 als auch im Hinblick auf 1 Kor 5,1 ff.
304. Die Ansicht, daß es in 1 Kor 5 um einen Disziplinarfall geht, wird u. a. von W. Doskocil, Der Bann in der Urkirche. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, München 1958, 60 (= MThS.K 11) vertreten.
305. Bezüglich einer rechten Deutung der hier verhängten Strafe sind die Auffassungen kontrovers: Während vor allem die griechischen Kirchenväter Theodor von Mopsuestia und Severian von Gabala (vgl. dazu K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster i.W. 1933, 178, 243 f. (= NTA 15) und B. Poschmann, Paenitentia secunda, Bonn 1940, 27) diese Strafe als eine Peinigung des Sünders durch den Satan mittels Krankheit oder anderer körperlicher Übel verstehen, vertritt die herrschende Meinung die Ansicht, daß hier der physische Tod des Betroffenen gemeint ist, vgl. schon M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 41; F.J. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze, Münster i.W. 1918, 75 ff.; B. Noack, Satanas und Soteria, Kopenhagen 1948, 97; R. Bohren, Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament, Zürich 1952, 111; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1971, 1115 (ἄλγεος); E. Käsemann, a.a.O. 73; H. Conzelmann, a.a.O. 118; H. Lietzmann / W. Kümmel, a.a.O. 23; L. Mattern, a.a.O. 106; W. Doskocil, a.a.O. 61 ff. Eine genaue Exegese der hier angewandten Formeln $\pi\alpha\rho\alpha\delta\omicron\upsilon\nu\alpha\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \sigma\alpha\tau\alpha\nu\tilde{\alpha}$ und $\epsilon\iota\varsigma\ \alpha\lambda\epsilon\upsilon\theta\rho\nu\ \tau\tilde{\eta}\varsigma\ \delta\alpha\rho\mu\acute{o}\varsigma$ sowie $\epsilon\tilde{\xi}\ \alpha\gamma\alpha\tau\epsilon\ \tau\acute{o}\nu\ \pi\omicron\eta\rho\eta\delta\acute{o}\nu\ \epsilon\tilde{\xi}\ \dot{\upsilon}\mu\omega\tilde{\nu}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ (Vers 13b) und ihrer Herkunft läßt nach Doskocil, a.a.O. 62 ff. viele Argumente sichtbar werden, die für den physischen Tod sprechen; zugleich wird eine enge Verbindung mit den alttestamentlichen Stellen erkennbar, die die Forderung nach dem Tode des Übeltäters enthalten, vgl. u.a. Lev 27,29; Dt 17,7; 22,24; 24,7. Auch die förmliche Seite des Verfahrens (Versammlung aller Gemeindeglieder, zweimaliger Bezug auf die Au-

torität des Herrn), die Verwendung von ῥίχνει= richten als sprachtechnische Bezeichnung für dieses Vorgehen, die Anknüpfung an die den Korinthern aus antiken Formen bekannten Devotionen des Sünders an die Mächte der Unterwelt mittels des in 1 Kor 5 ausgesprochenen Fluches sprechen für eine Vernichtung des Betreffenden im physischen Tod. Die Formel ἐξάγατε τὸν πορνῆον ἐξ ὑμῶν αὐτῶν drückt nach Doskocil, a.a.O. 68 die Doppelbedeutung des Fluches aus, und zwar einerseits die Trennung vom Sünder durch Ausstoßung aus der Gemeinschaft, zum anderen seinen physischen Tod.

306. Vgl. Lev 18,8,29; 20,11; Dt 27,20.

307. Zum jüdischen Bann vgl. W. Doskocil, a.a.O.; C.H. Hunzinger, Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter, Göttingen 1954; H. Groß, Bann, in: LThK² I, 1125 f.; F. Horst, Bann, in: RGG³ I, 860 f.; K.E. Skydsgaard, Bann, in: Bibellexikon² 164 f.; H. Aust / D. Müller / W. Mundle, a.a.O.; J. Scharbert, בַּנּוּן, in: ThWAT I, 437-451.

308. Durch die unmittelbare Überweisung an Gott wird das Banngut unauslösbar, vgl. Lev 27,18. Das Banngut kann getötet (vgl. Lev 27,19; Dt 13,16; Jos 10,28 ff.) bzw. durch Feuer vernichtet werden (vgl. Dt 13,17); der späteren milderen Auffassung zur Folge kann es den Priestern zu deren Unterhalt überwiesen werden (vgl. Num 18,14; Ez 44,29; ähnlich Ri 21,10 ff.).

309. Vgl. Lev 27,29. So verfällt nach Dt 7,26; 3 Kg 20,42 wer sich Banngut aneignet oder die Vollstreckung des Bannes verweigert, selbst dem Bann. Ri 21,11 sieht die Bannstrafe für Verstöße gegen den Sakralbund vor; auch im Zusammenhang mit den Strafgerichten Gottes findet die Vorstellung vom Strafbann Verwendung, vgl. Jes 34,2,5; 43,28; Jer 50,21,26; Sach 14,11; Mal 3,24 und öfter; vgl. zum ganzen H. Aust / D. Müller / W. Mundle, a.a.O. 348 f.

310. Vgl. F. Horst, Bann, 861.

311. Nach H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953 (²1963), 147 Anm. 1 (= BHTh 14) wird in 1 Kor 5 der Übeltäter auf jeden Fall aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. E. Käsemann, a.a.O. 73 interpretiert den Tod des Sünders, J. Weiß, a.a.O. 129 die Formel ἡ ἀποδοῦναι τῷ σατανᾷ als Ausschluß aus der Gemeinde. Anders H. Lietzmann / W.G. Kümmel, a.a.O. im Anhang 174, wo unter Berufung auf M. Goguel, Jésus et les

origines du Christianisme, l'Église primitive, Paris 1947, 242 ff.
angenommen wird, daß es sich um keinen Ausschluß aus der Kirche handelt, da ja gerade durch die Übergabe des Sünders an den Satan "dessen endgültiges Heil ermöglicht werden soll".

312. Zum Verständnis dieser schwierigen Stelle vgl. vor allem H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 147 Anm. 1 und L. Mattern, a.a.O. 107 f.
313. Vgl. H. von Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen, 14.
314. ὁδός ist hier wohl als terminus technicus für die missionarische Unterweisung in der Lebensordnung und nicht im Sinne eines katechismusartigen Textes zu verstehen, vgl. hierzu W. Michaelis, ὁδός, in: ThWNT V, 91 ff.
315. Auch hierbei handelt es sich nach H. von Campenhausen, a.a.O. 14 Anm. 23 um einen terminus technicus, den Paulus aus dem Judentum übernommen hat; die *ταξιδώσεις* umfassen jedoch ein weiteres Gebiet als die ὁδοί, da sie außer sittliche Weisungen gerade auch die zu glaubende geschichtliche Überlieferung betreffen; vgl. F. Büchsel, *ταξιδώσεις*, in: ThWNT II, 174 f.; weitere Literatur bei H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 164 f.
316. Ders., Die Begründung kirchlicher Entscheidungen, 15; zum Urteil von 1 Kor 5 vgl. weiterhin E. Schweizer, *ΠΡΕΥΜΔ*, 434.
317. Dies wird u.a. auch an der Voranstellung von "euer Geist" in 5,4 erkennbar, vgl. E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich 1959 (²1962), 175 Anm. 721 (= AthANT 35).
318. Für das Vorliegen eines Rechtsaktes in 1 Kor 5 haben sich u.a. D. Stoodt, a.a.O. 80 und L. Mattern, a.a.O. 104 ausgesprochen.
319. In 1 Kor 5 ist nichts von einer Bußleistung erwähnt. Nach jüdischer Vorstellung, die bei Paulus nachwirkt, vermag aber auch der erlittene Tod Sühne zu schaffen, ohne daß der Verstorbene zuvor Buße abgeleistet haben muß; vgl. hierzu K.G. Kuhn, Röm 6,7, in: ZNW 30 (1931) 305-310, hier: 306; C.F. Moore, Judaism I, Cambridge 1927, 547; J. Jeremias, *Ταῖς ἑορταῖς*, in: ThWNT V, 653-713, hier: 696,27 ff.; 712,1 ff. und Anm. 475; R. Bohren, a.a.O. 113; W. Doskocil, a.a.O. 64.
320. Vgl. L. Mattern, a.a.O. 108.

321. Vgl. W. Doskocil, a.a.O. 63 f.
322. Vgl. H. Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12,1-2, 78.
323. Nach E. Schlink, Gesetz und Paraklese, 326 richtet sich das Wort des Apostels an die Gemeinde als Verkündigung der in Christus offenbarten Gottesgerechtigkeit und als Gebot (vgl. Röm 6,13), als Zuspruch der Gerechtigkeit und der Rettung, zugleich aber als Anspruch, der Gerechtigkeit zu dienen (vgl. Röm 6,19), als Befehl und Gebot, in einem neuen Leben zu wandeln. Das gleiche apostolische Wort erweist sich nach Schlink als die Kraft, die neues Leben wirkt.
324. Zur Motivation der paulinischen Paraklese vgl. L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik, München 1956 (= MThS.H 12).
325. Vgl. J. Blank, Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen, in: Diak 5 (1974) 363-375, hier: 371.
326. Vgl. E. Käsemann, a.a.O. 74 ff. Die These von einem im Neuen Testament anzutreffenden "Gottesrecht" wird im Anschluß an Käsemann auch von D. Stoodt, a.a.O. 81 f. und 129 f. vertreten.
327. Vgl. E. Käsemann, a.a.O. 70 ff.
328. Vgl. hierzu W. Grundmann, Das Evangelium nach Markus, 85 f. und die bei K. Berger, Die Amen-Worte Jesu, 1 Anm. 1 angegebene Literatur. Berger selber vertritt a.a.O. 147 f. die Ansicht, daß die Bildung der Amen-Einleitungen als Produkt des Synkretismus anzusehen sind. V. Hasler, a.a.O. kommt unabhängig von Berger ebenfalls zu dem Ergebnis, daß die Amen-Einleitung nicht auf Jesus zurückgeht. Wie jedoch die Kritik gezeigt hat, sind die Thesen Bergers und Haslers nicht haltbar.
329. Vgl. E. Käsemann, a.a.O. 77 f.; ähnlich F. Hahn, Christologische Hoheitstitel und H. Conzelmann, a.a.O.
330. Vgl. K. Berger, Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", 10 ff.
331. H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 32 ff. und 56.
332. Vgl. E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie, Göttingen 1966, 195 (= AthANT 47).

333. A.a.O. 197. Zur kritischen Würdigung der Arbeit Güttgemanns vgl.: F. Dreyfus, RB 76 (1967) 624; R.H. Fuller, JBL 86 (1967) 98-101; J. Roloff, LuthRu 17 (1967) 284; ders., LuthW 14 (1967) 218; J.N. Sevensster, NedTTs 21 (1967) 245 ff.; X. Jaques, NRT 100 (1968) 689 f.; E. Lohse, TLZ 93 (1968) 911-914; T. Müller, KiBlRefSchw 124 (1968) 74 f.; P. Bilde, DanTTs 32 (1969) 140 ff.; L. Goppelt, LuthMonh 8 (1969) 435; R. Schnackenburg, BZ NF 13 (1969) 147-150; J. Zalotay, CBQ 31 (1969) 90-94.
334. Zum doppelten Apostelbegriff in der Zeit des Paulus vgl. U. Brockhaus, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972, 112-123.
335. Daß die in Apg 13,1-3 berichtete Aussendung des Paulus und Barnabas durch die Gemeinde von Antiochien sowie die Anerkennung des paulinischen Apostolates durch die Jerusalemer "Säulen" (Gal 2) seiner Sendung durch den Herrn selber nicht zu widersprechen braucht, hat U. Brockhaus, a.a.O. 121 f. zu Recht hervorgehoben. Zum Begriff der apostolischen ἐξουσία vgl. weiterhin: W. Foerster, Der neutestamentliche Begriff ἐξουσία, in: ThWNT II, 563-571; J. Blinzler, Vollmacht, in: LThK² X, 866-868; J. Gewiss, Amt, in: HThG I, 31-41.
336. Nach H. Hübner, a.a.O. 81 hat Paulus hinsichtlich seines Gesetzesverständnisses eine theologische Entwicklung durchgemacht, was sich insbesondere durch einen Vergleich der paulinischen Konzeptionen vom Gesetz im Römer- und Galaterbrief aufzeigen läßt.
337. Vgl. hierzu H. Zimmermann, Das absolute "Ich bin" in der Redeweise Jesu, in: TThZ 69 (1960) 1-20.
338. Ders., Das absolute ἐγὼ εἰμι als die neutestamentliche Offenbarungsformel, in: BZ NF 4 (1960) 54-69; 266-276. Zum Problem der neutestamentlichen Offenbarungsformel vgl. weiterhin: E. Schweizer, Ego eimi ... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bibelreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, Göttingen² 1965 (= FRLANT NF 38); H. Becker, Die Reden des Johannes-Evangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede, Göttingen 1956 (= FRLANT 68); E. Stauffer, Die Probleme der Priestertradition, in: TLZ 81 (1956) 135-150, hier: 147; ders., Jesus. Gestalt und Geschichte, Bern 1957; J. Richter, Ani Hu

und Ego eimi. Die Offenbarungsformel "Ich bin es" in der biblischen Welt und Umwelt, Erlangen 1956.

339. Vgl. H. Zimmermann, Das absolute $\acute{\epsilon}\gamma\omega\acute{\nu}$ $\acute{\epsilon}\gamma\mu\epsilon$ als die neutestamentliche Offenbarungsformel, 270.
340. Ders., Das absolute "Ich bin" in der Redeweise Jesu, 1.
341. Ebd.
342. Ders., Das absolute $\acute{\epsilon}\gamma\omega\acute{\nu}$ $\acute{\epsilon}\gamma\mu\epsilon$ als die neutestamentliche Offenbarungsformel, 268.

Zur Zitierweise

Die Titel wurden in den Anmerkungen nur bei der ersten Erwähnung in bibliographischer Vollständigkeit aufgenommen, später aber durch Kurztitel ersetzt. Nur der Lesbarkeit halber wurden in einigen Fällen die Angaben wiederholt. Die neuesten Auflagen mancher Werke waren leider nicht immer erreichbar. Darum enthalten die in den Anmerkungen genannten Titel außer den Angaben über die jeweils verwendete Ausgabe auch einen in Klammern gesetzten Hinweis auf die neueste Auflage und deren Erscheinungsjahr.

Abkürzungen

Die in den Anmerkungen genannten Rezensionen enthalten Abkürzungen, die aus P. Nöber (Hg.), Elenchus bibliographicus biblicus, Roma 4, 1923 ff. (= EBB) entnommen sind. Ansonsten wurde S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin / New York 1974 (= IATG) dieser Arbeit zugrunde gelegt.

LITERATURVERZEICHNIS

Dieses Verzeichnis bietet eine Auswahl aus der zitierten Literatur, wobei Lexikon-Artikel und Kommentare nicht angeführt werden.

I. Allgemeines

Bauer, W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Durchgesehener Nachdruck der 5. verbesserten und vermehrten Auflage, Berlin 1971.

Blaß, F. / A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ¹⁴1976.

Bötterweck, J. / H. Ringgren (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart 1970-1978.

Brunotte, H. / O. Weber (Hg.), Evangelisches Kirchen-Lexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, Göttingen 1956-1961.

Coenen, L. / E. Beyreuther u.a. (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal 1967-1971.

Fries, H. (Hg.), Handbuch Theologischer Grundbegriffe, München ¹1962.

Gesenius, W., Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin / Göttingen / Heidelberg ¹⁷1962.

Haag, H. u.a. (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln / Zürich / Köln ²1968.

Häring, B., Das Gesetz Christi. Moraltheologie - Dargestellt für Priester und Laien I und II, Freiburg ⁷1963; III: Freiburg ⁸1967.

Höfer, J. / K. Rahner (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg ²1957-1968.

Kaiser, O., Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh ⁴1978.

Kittel, G. (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933-1978.

Kümmel, W.G., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁸1976.

Léon-Dufour, X. (Hg.), Wörterbuch zur biblischen Botschaft, Freiburg / Basel / Wien ²1967.

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Tübingen ³1957-1965.

Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, Freiburg 1967-1969.

Weber, M., Rechtssoziologie, Neuwied 1960 (= Soziologische Texte 2).

Widengren, G., Religionsphänomenologie, Berlin 1969.

Wikenhauser, A. / J. Schmidt, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg / Basel / Wien ⁶1977.

Wilckens, U., Das Neue Testament übersetzt und kommentiert (von U. Wilckens, beraten von W. Jetter, E. Lange und R. Pesch), Hamburg 1970.

II. Probleme einer Grundlegung des Kirchenrechts

Barion, H., Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931 (= RSGG 81).

Barth, K., Die Ordnung der Gemeinde, in: ders., Kirchliche Dogmatik IV / 2: Die Lehre von der Versöhnung, Zürich 1955, 765-824.

Bender, L., Rez., zu J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, Tübingen 1947 (= Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 130), in: ME 75 (1950) 537-540.

Bendix, L., Kirche und Kirchenrecht. Eine Kritik moderner theologischer und juristischer Ansichten, Mainz 1895.

Bertrams, W., Die Eigennatur des Kirchenrechts (das geistliche übernatürliche Wesen des Kirchenrechts), in: Gr 27 (1946) 527-566.

Ders., Rez., zu J. Klein, a.a.O., in: Gr 29 (1948) 588-593.

Ders., De natura iuridica fori interni Ecclesiae, in: Periodica 40 (1951) 307-340.

Blumenstok, A.H., Einige Bemerkungen über Sohms Kirchenrecht und den Mysticismus in der Canonistik, in: AKathKR 69 (1893) 253-268.

Boeckenfoerde, W., Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolf Sohms. Eine antekanonistische Studie zum Verhältnis von Kirche und Kirchenrecht, Münster 1969.

Bühler, A., Kirche und Staat bei Rudolf Sohm, Zürich 1965.

Campenhausen, H. v., Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus. Zur Grundlegung des Kirchenrechts, Heidelberg 1957 (²1965) (= SHAW.PH 2).

Ders., Das Problem der Ordnung im Urchristentum und in der alten Kirche, in: ders., Tradition und Leben, Tübingen 1960, 157-179 = H. v. Campenhausen / H. Bornkamm (Hg.), Bindung und Freiheit in der Ordnung der Kirche, Tübingen 1959, 5-25 (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 222/223).

Congar, Y., R. Sohm nous interroge encore, in: RSPTh 57 (1973) 263-294.

Dombois, H., Recht und Institution. Eine Fortsetzung des Göttinger Gesprächs von 1949 über die christliche Begründung des Rechts. Refe-rate, Verhandlungsberichte, Thesen, Witten 1956 (= Glaube und Forschung 9).

Ders., Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I, Witten ²1969 (= Forschungen und Berichte 20).

Ellul, J., Le fondement théologique du droit, Neuchâtel 1946 = ders., Die theologische Begründung des Rechts, München 1948.

Fournier, P., Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band, in: NRHDF 18 (1894) 286-295.

Fries, B., Forum in der Rechtssprache, München 1956.

Fürst, C.G., Vom Wesen des Kirchenrechts, in: Internationale Katholische Zeitschrift "Communio" 76 (1977) 496-506.

Grundmann, S., Das evangelische Kirchenrecht von R. Sohm bis zur Gegenwart, in ÖAKR 16 (1965) 276-309.

Harnack, A. v., Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohms: "Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über "Evangelium", "Wort Gottes" und "das trinitarische Bekenntnis", Leipzig 1910.

Heckel, J., Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie M. Luthers, München ²1973 (= ABAW.PH 36).

Joest, W., Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen ⁴1968.

Ders., Das Gebot und die Gebote, in: ders., Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 82-96.

Klein, J., Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, Tübingen 1947 (= Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 150) = ders., Skandalon, Tübingen 1958, 88-115.

Kohlmeyer, E., Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts, in: ZSRG.K 38 (1952) 1-36.

Kühn, U., Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas v. Aquin, Göttingen 1965 (= KiKonf 9).

Leder, P.A., Das Problem der Entstehung des Katholizismus. Kritische Äußerungen zu Harnack und Sohm, in: ZSRG.K 1 (1911) 276-308.

Liermann, H., Ökumenisches Kirchenrecht, in: LM 2 (1963) 40-43.

Maurer, W., Vom Ursprung und Wesen kirchlichen Rechts. Betrachtungen zu H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1956, in: ZEvKR 5 (1956) 1-32.

Ders., Die Auseinandersetzung zwischen Harnack und Sohm und die Begründung eines evangelischen Kirchenrechts, in: KuD 6 (1960) 194-213.

Ders., R. Sohms Ringen um den Zusammenhang zwischen Geist und Recht in der Geschichte kirchlichen Rechts, in: ZEvKR 8 (1961/62) 26-60.

May, G., Das geistliche Wesen des kanonischen Rechts, in: E. Kleinsiedam / H. Schürmann (Hg.), Miscellanea Erfordiana, Leipzig 1962, 174-202.

Mörsdorf, K., Der Rechtscharakter der iurisdictio fori interni, in: MThZ 8 (1957) 161-173.

Ders., Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, in: Pro Veritate. Festgabe für L. Jäger und W. Stählin, Münster / Kassel 1963, 224-248.

Ders., Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici. Begründet von E. Eichmann I, Paderborn ¹¹1964.

Pannenberg, W., Zur Theologie des Rechts, in: ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 11-40.

Rouco-Varela, A.M., Was ist "katholische" Rechtstheologie?, in: AKathKR 135 (1966) 530-543.

Ders., Die katholische Reaktion auf R. Sohm, in: Ius Sacrum. Festschrift für K. Mörsdorf, München / Paderborn / Wien 1969, 15-53.

Sägmüller, J.B., Kirchenrecht von R. Sohm. Erster Band, in: **AKathKR** 68 (1892) 445-461.

Schrey, H.H., Jenseits von Naturrecht und Positivismus. Begründung des Kirchenrechts in der evangelischen Theologie der Gegenwart im deutschen Sprachraum, in: **Conc** 3 (1967) 382-387.

Schüller, B., Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht. Die christologische Rechtsbegründung in der neueren protestantischen Theologie, Rom 1963 (= **AnGr** 128).

Soehngen, G., Der metakanonistische Bereich. Ein rechtstheologischer Begriff, in: Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Kardinal Frings, Köln 1960, 276-285.

Ders., Grundfragen einer Rechtstheologie, München 1962.

Sohm, R., Kirchenrecht I, Leipzig 1892.

Steinmüller, W., Evangelische Rechtstheologie I und II, Köln / Graz 1968.

Ders., Rechtstheologie und Kirchenrecht als theologische Disziplinen mit juristischer Methode. Der Beitrag der evangelischen Rechtstheologie zu einer katholischen Fragestellung, in: **Ius Sacrum**. Festschrift für K. Mörsdorf, München / Paderborn / Wien 1969, 53-67.

Ders., Hypothesen und Fragen zu einer katholischen Rechtstheologie, in: A. Hollerbach / W. Maihofer / T. Würtemberger (Hg.), Mensch und Recht. Festschrift für E. Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt a.M. 1972, 236-249.

Stiegler, A., Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen seiner Erkenntnisgeschichte, München / Zürich 1958.

Stoodt, D., Religionsgeschichtliche Erwägungen über den Ursprung des Kirchenrechts, in: **ZEuKR** 6 (1957) 61-65.

Ders., Schrift und Kirchenrecht. Zu E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, in: **ZEuKR** 8 (1961/62) 340-360.

Ders., Wort und Recht. Rudolf Sohm und das theologische Problem des Kirchenrechts, München 1962 (= **FGLP** 23).

Wehrhahn, H., Die Grundlagenproblematik des deutschen evangelischen Kirchenrechts 1933-1945, in: **ThR NF** 18 (1950) 69-90, 112-147; 19 (1951) 221-252.

Wolf, E., Rechtsgedanke und biblische Weisung, Tübingen 1948
(= Forschungen der evangelischen Akademie 5).

Ders., Gottesrecht und Nächstenrecht, in: J. Metz / W. Kern / A. Darlapp / H. Vorgrimmler (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner II, Freiburg / Basel / Wien 1964, 640-662.

Ders., Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf, Frankfurt a.M. ²1966.

Ders., Rechtstheologische Studien, Frankfurt a.M. 1972 (= Ausgewählte Schriften II, hrsg. von A. Hollerbach).

III

1. Probleme des Rechts der nicht-biblischen Umwelt

Bissing, Fr. W. v., Altägyptische Lebensweisheit, Zürich 1955.

Bittel, K., Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des dritten bis zum Anfang des ersten Jahrtausends v. Chr., München 1976.

Borger, R., Einleitung in die assyrischen Königsinschriften I: Das zweite Jahrtausend v. Chr., Leiden 1961.

Fensham, F.C., Clauses of Protection in Hittite Vassal Treaties and the Old Testament, in: VT 13 (1963) 133-143.

Finet, A., Le Code Hammurapi. Introduction, traduction et annotation, Paris 1973 (= LAPO 6).

Finkelstein, J.J., Ammisaduqa's Edict and the Babylonian "Law Code", in: JCS 15 (1961) 91-104.

Gardiner, A.H., A New Moralizing Text, in: Hermann Juncker-Festschrift WZKM 54 (1957) 43-45.

Goetze, A., The Laws of Eshnunna, in: ANET² 161-163.

Greifmann, H. (Hg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, Nachdruck der 2. Aufl. 1926, Berlin 1965.

Grothus, J., Die Rechtsordnung der Hethiter, Wiesbaden 1973.

Helck, W., Das Dekret des Königs Haremheb, in: ZÄS 80 (1955) 109-136.

Klima, J., Die Gesetze von Esnunna (CE), in: RLA III, 257 ff.

Korošec, V., Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung, Leipzig 1931 (= LRWS 60).

Kraus, F.R., Ein Edikt des Königs Ammi-saduqa von Babylon, Leiden 1958 (= SDIO 5).

Ders., Ein zentrales Problem des altmesopotamischen Rechts: was ist der Codex Hammu-Rabi?, in: Geneva NS 8 (1960) 283-296.

Mc Kenzie, R.A.F., The Formal Aspect of Ancient Near Eastern Law, in: The Seed of Wisdom. Essays in Honour of T.J. Meek, Toronto 1964, 31-44.

Meek, T.H., The Code of Hammurabi, in: ANET² 163-180.

Ders., The Middle Assyrian Laws, a.a.O. 180-188.

Moore, C.F., Judaism in the First Centuries of the Christian Era I - III, Cambridge / Massachusetts 1927-30.

Petschow, H., Zur Systematik und Gesetzestechnik im Codex Hammurabi, in: ZA 57 (1965) 146-172.

Ders., Zur "Systematik" in den Gesetzen von Eschnunna, in: Symbolae iuridicae et historicae M. David dedicate II, Leiden 1968, 131-143.

Pflüger, K., The Edict of King Haremheb, in: JNES 5 (1946) 260-276.

Possoz, E., Die Begründung des Rechts im Klan, in: K. Bünker / H. Trimborn (Hg.), Religiöse Bindungen in frühen und in orientalischen Rechten, Wiesbaden 1952, 18-23.

Renger, J., Hammurapis Stele "König der Gerechtigkeit". Zur Frage von Recht und Gesetz in der altbabylonischen Zeit, in: WO 8,2 (1976) 228-235.

Schmökel, H., Hammurabi von Babylon. Die Errichtung eines Reiches, Darmstadt 1971.

Schuler, E. v., Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens, in: AfO.B 10 (1957) 8-35.

Ders., "Staatsverträge und Dokumente hethitischen Rechts": Neuere Hethiterforschung. Historia, Einzelschriften 7 (1964) 34-53.

Sethe, K., Die Einsetzung des Vezirs unter der 18. Dynastie, In-schrift im Grabe des Rech-mi-re zu Sch ch abd el Gurna, in: UGAÄ V,2 (1909) 54 ff.

Spiegel, J., Die Idee vom Totengericht in der altägyptischen Religion, in: LÄS 1 (1935) 57 ff.

Thompson, R.C. / R.W. Hamilton, The British Museum Excavation on the Temple of Ishtar at Niniveh, 1930-31, in: AAA 19 (1932) 105-107.

Waterman, L., Royal Correspondence of the Assyrian Empire (= ABL), no. 1239.

Wilson, J.A., Egyptian Rituals and Incantations, in: ANET² 327 f.

Yaron, R., Forms in the Laws of Eshnunna, in: RIDA 3. Ser. 9 (1962) 137-153.

2. Grundfragen des Rechts im Alten Testament

Albertz, R., Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuteriojesaja, Hiob und den Psalmen, Stuttgart 1974 (= CThM 3).

Alt, A., Kleine Schriften. Zur Geschichte des Volkes Israel I, München 1953 (⁴1968).

Altmann, P., Erwählungstheologie und Universalismus im Alten Testament, Berlin 1964 (= BZAW 92).

Amsler, S., La Motivation de l'Étique dans la Parénèse du Deutéronome, in: H. Donner / R. Hanhart / R. Smend (Hg.), Beiträge zur alttestamentlichen Theologie. Festschrift für W. Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 11-22.

Bach, R., Gottesrecht und weltliches Recht in der Verkündigung des Propheten Amos, in: W. Schneemelcher (Hg.), Festschrift für K. Dehn zum 75. Geburtstag, Neukirchen 1957, 23-34.

Baltzer, K., Das Bundesformular, Neukirchen ²1964 (= WMANT 4).

Begrich, J., Berit. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform, in: ZAW 60 (1944) 1-11 = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, hrsg. von W. Zimmerli, München 1964, 55-66.

Bergren, R.F., The Prophets and the Law, New York / Los Angeles / Jerusalem 1974.

Berridge, J.M., Zur Intention der Botschaft des Amos. Exegetische Überlegungen zu Amos 5, in: ThZ 32 (1976) 321-340.

Beyerlin, W., Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen, Tübingen 1961.

Ders., Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft, in: H. von Reventlow (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift für H.W. Hertzberg, Göttingen 1965, 9-29.

Boecker, H.J., Redeformen des Rechtslebens im Alten Testament, Neukirchen ²1970.

Ders., Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen 1976 (= Neukirchener Studienbücher 10).

Böhmer, S., Heimkehr und neuer Bund. Studien zu Jer 30-31, Göttingen 1976 (= Göttinger Theologische Arbeiten 5).

Botterweck, G.J., Form- und Überlieferungsgeschichtliche Studie zum Dekalog, in: Conc 1 (1965) 392-401.

Bright, J., Covenant and Promise. The Future in the Preaching of the Pre-exilic Prophets, London 1977.

Buber, M., Königtum Gottes, Heidelberg ³1956 = ders., Werke II, München / Heidelberg 1964, 485-723.

Buis, P., Les formulaires d'alliance, in: VT 16 (1966) 396-411.

Ders., Deutéronome XXVII, 15-26: Malediction ou Exigences de l'Alliance?, in: VT 17 (1967) 478 f.

Ders., La nouvelle alliance, in: VT 18 (1968) 1-15.

Caquot, A., L'alliance avec Abram (Genèse 15), in: Sem 12 (1962) 51-66.

Cazelles, H., Études sur le Code de l'Alliance, Paris 1946.

Cholewinski, A., Heiligkeitgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie, Rom 1976 (= AnBib 66).

Christ, H., Blutvergießen im Alten Testament. Der gewaltsame Tod des Menschen untersucht am hebräischen Wort dam, Basel 1977.

Clements, R.E., Prophecy and Covenant, London 1965 (= SBT 43).

Ders., Abraham and David. Gen 15 and its Meaning for Israelite Tradition, London 1967 (= SBT 2. Ser. 5).

Ders., Prophecy and Tradition, Oxford 1975.

Deissler, A., Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg / Basel / Wien ²1972.

Ders., Der "Menschensohn" und "das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn, für Anton Vögtle, Freiburg / Basel / Wien 1975, 81-91.

Delcor, M., Rez. zu W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, Berlin ²1966, in: BLitE 63 (1962) 129 f.

Dequeker, L., The "Saints of the Most High" in Qumran and Daniel, in: OTS 18 (1973) 108-187.

Di Lella, A.A., The One in Human Likeness and the Holy Ones of the Most High in Daniel 7, in: CBQ 39 (1977) 1-19.

Eichrodt, W., Bund und Gesetz, in: H. von Reventlow (Hg.), Gottes Wort und Gottes Land. H.-W. Hertzberg zum 70. Geburtstag, Göttingen 1965, 30-49.

Ders., Theologie des Alten Testaments I: Gott und Volk, Stuttgart / Göttingen ⁸1968; II: Gott und Welt, Stuttgart / Göttingen ⁷1974; III: Gott und Mensch, Stuttgart / Göttingen ⁷1974.

Eisfeldt, O., Kleine Schriften II - V, Tübingen 1963-1973.

Elliger, K., Ich bin der Herr - Euer Gott, in: Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift für K. Heim zum 80. Geburtstag, Hamburg 1954, 9-34 (= FurSt 23).

Ders., Levitikus 18 (Résumé), in: TLZ 79 (1954) 303-306.

Ders., Das Gesetz Levitikus 18, in: ZAW 67 (1955) 1-25.

Feucht, C., Untersuchungen zum Heiligkeitgesetz, Berlin 1964 (= Theologische Arbeiten 20).

Fohrer, G., Zehn Jahre Literatur zur alttestamentlichen Prophetie (1951-1960), in: ThR 28 (1962) 234-274.

Ders., Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965), Berlin 1967 (= BZAW 99).

Ders., Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments, in: ThZ 24 (1968) 161-172.

Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949-1966), Berlin 1969 (= BZAW 115).

Ders., Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin / New York 1972.

Gemser, B., The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law, in: VT Suppl 1 (1953) 50-66.

Gerstenberger, E., Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts, Neukirchen und Vluyn 1965 (= WMANT 20).

Ders., Covenant and Commandment, in: JBL 84 (1965) 38-51.

Gese, H., Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und dem Buche Hiob, Tübingen 1958.

Ders., Beobachtungen zum Stil alttestamentlicher Rechtssätze, in: TLZ 85 (1960) 147-150.

Ders., Der Dekalog als Ganzheit betrachtet, in: ders., Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, München 1974, 63-80 (= BEvTh 64) = ZThK 64 (1967) 121-138.

Ders., Das Gesetz, in: ders., Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, München 1977, 55-84 (= BEvTh 78).

Gevirtz, S., West-Semitic Curses and the Problem of the Origins of Hebrew Law, in: VT 11 (1961) 137- 158.

Gilmer, H.W., The If-You Form in Israelite Law, Missoula / Montana 1975 (= Society of Biblical Literature, Dissertation Series 15).

Görg, M., Gott - König - Reden in Israel und Ägypten, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975.

Gottwald, N.K., Biblical Theology or Biblical Sociology? On Affirming and Defining the "Uniqueness" of Israel, in: Radical Religion 2,2/3 (1975) 42-57.

Groß, H., Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament, Bonn 1953.

Ders., Zum Problem Verheißung und Erfüllung, in: BZ NF 3 (1959) 3-17.

Haag, E., Das Opfer des Gottesknechtes (Jes 53,10), in: TThZ 86 (1977) 81-98.

Haag, H., Die Ebed-Jahwe-Forschung 1948-1958, in: BZ NF 3 (1959) 174-204.

Halbe, J., Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit, Göttingen 1975 (= FRLANT 114).

Hasel, G.F., The Identity of "The Saints of the Most High" in Dan 7, in: Bib 56 (1975) 173-192.

Heinemann, G., Untersuchungen zum "apodiktischen Recht", Hamburg 1958.

Heller, J., Die Entmythisierung des ugaritischen Pantheons im Alten Testament, in: TLZ 101 (1976) 1-10.

Hentschke, R., Erwägungen zur altisraelitischen Rechtsgeschichte, in: ThViat 10 (1966) 108-133.

Herrmann, S., Das "apodiktische" Recht. Erwägungen zur Klärung dieses Begriffs, in: MIOF 15 (1969) 249-261.

Hillers, D.R., Treaty - Curses and the Old Testament Prophets, Rom 1964 (= BibOr 16).

Horst, F., Gottes Recht. Studien zum Recht im Alten Testament, München 1961.

Jepsen, A., Der Herr ist Gott. Aufsätze zur Wissenschaft vom Alten Testament, Berlin 1978.

Kaiser, O., Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Gen 15, in: ZAW 70 (1958) 107-126.

Keel, O., Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4, Stuttgart 1977 (= SBS 84/85).

Key, A.F., The Magical Background of Isaiah 6,9-13, in: JBL 86 (1967) 198-204.

Kilian, R., Apodiktisches und kasuistisches Recht im Licht Ägyptischer Analogien, in: BZ NF 7 (1963) 185-202.

Dera., Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchungen des Heiligkeitgesetzes, Bonn 1963 (= BBB 19).

Knierim, R., Das erste Gebot, in: ZAW 77 (1965) 20-39.

Koch, K., Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? in: ZThK 52 (1955) 1-42.

Ders., Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel, in: ZAW 67 (1955) 205-226.

Ders., "Sein Blut bleibe auf seinem Haupt", in: VT 12 (1962) 396-416.

Köhler, L., Die hebräische Rechtsgemeinde, in: ders., Der hebräische Mensch, Darmstadt ²1976.

Kraus, H.J., Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel, Zürich 1957 (= ThSt 51).

Ders., Gottesdienst in Israel. Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, München ²1962 (= BEvTh 19).

Ders., Zum Gesetzesverständnis in nachprophetischer Zeit, in: Kairos 11 (1969) 122-133.

Kutsch, E., Salbung als Rechtsakt. Im Alten Testament und im Alten Orient, Berlin 1963 (= BZAW 87).

Ders., Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament, Berlin 1973 (= BZAW 131).

Lambuschagne, C.J., The Incomparability of Yahweh in the Old Testament, Leiden 1966.

Langlamet, F., L'Institution de la Royauté - La Royauté de Yhwh, in: RB 77 (1970) 177-186.

Lattke, M., Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der "Königsherrschaft Gottes", in: P. Fiedler / D. Zeller (Hg.), Gegenwart und kommendes Reich, Schülergabe Anton Vögtle zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1975, 9-25 (= SBB).

L'Hour, J., L'alliance de Sichem, in: RB 69 (1962) 5-36; 161-184; 350-368.

Ders., Die Ethik der Bundestradiation im Alten Testament, Stuttgart 1967 (= SBS 14).

Liedke, G., Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, Neukirchen 1971 (= WMANT 39).

Limbeck, M., Die Ordnung des Heils. Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, Düsseldorf 1971.

Lipinski, E., La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël, Paris 1965.

Lohfink, N., Der Bundesschluß im Land Moab (Redaktionsgeschichtliches zu Dtn 28,69 - 32,47), in: BZ NF 6 (1962) 32-56.

Ders., Die Bundesurkunde des Josias. Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung, in: Bib 44 (1963) 261-288; 461-498.

Ders., Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11, Rom 1963 (= AnBib 20).

Ders., Die Wandlung des Bundesbegriffs im Buch Deuteronomium, in: J.B. Metz / W. Kern / A. Darlapp / H. Vorgrimmler (Hg.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner I, Freiburg / Basel / Wien 1964, 423-444.

Ders., Zur Dekalogfassung von Dt 5, in: BZ NF 9 (1965) 17-32.

Ders., Die Landverheißung als Eid, Stuttgart 1967 (= SBS 28).

Maag, V., Malkut Jhwh, in: VT Suppl 7 (1960) 129-153.

Mc Carthy, D.J., Treaty and Covenant - A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament, Rom 1963 (= AnBib 21).

Ders., Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre, Stuttgart ²1967 (= SBS 13).

Mc Kenzie, R.A.F., The Form of Israelite Law, Toronto 1949.

Many, G., Der Rechtsstreit mit Gott im Hiob-Buch, München 1970.

Martin-Archard, R., La signification théologique de l'Élection d'Israel, in: ThZ 16 (1960) 333-341.

Mathys, F., Sabbatruhe und Sabbatfest, in: ThZ 28 (1972) 241-262.

Mendenhall, G.E., Ancient Oriental and Biblical Law, in: BA 17 (1954) 26-46.

Ders., Covenant Forms in Israelite Tradition, in: BA 17 (1954) 50-76.

Ders., Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh 1955 = ders., Recht und Bund in Israel und dem Alten Vorderen Orient, Zürich 1960 (= ThSt 64).

Merendino, R.P., Das deuteronomische Gesetz. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung zu Dtn 12 - 26, Bonn 1969 (= BBB 31).

Moran, W.L., Moses und der Bundesschluß am Sinai, in: StZ 170 (1962) 120-133.

Mowinckel, S., Le Décalogue, Paris 1927 (= EHPHr 16).

Müller, H.P., Imperativ und Verheißung im Alten Testament. Drei Beispiele (Gen 12,1-3; Hos 14,2-9; Jes 7,4-9), in: EvTh 28 (1968) 557-571.

Ders., Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie, Berlin 1969.

Nebeling, G., Die Schichten des deuteronomischen Gesetzeskorpus. Eine traditions- und überlieferungsgeschichtliche Analyse von Dtn 12 - 26, Münster 1970.

Nickolson, E.W., The Decalogue as the direct address of God, in: VT 27 (1977) 422-433.

Nötscher, F., Bundesformular und "Amtsschimmel". Ein kritischer Überblick, in: BZ NF 9 (1965) 181-214.

Noth, M., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München ³1966 (= ThB 6).

Otto, E., Das Mazzotfest in Gilgal, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975.

Patrick, D., The Covenant Code source, in: VT 27 (1977) 145-157.

Pax, E., Studien zum Vergeltungsproblem der Psalmen, in: SBFLA 11 (1961) 56-112.

Perlitt, L., Bundestheologie im Alten Testament, Neukirchen und Vluyn 1969 (= WMANT 36).

Ders., Bundestheologie im Alten Testament, in: Bib 53 (1972) 110-121.

Perrin, N., The Interpretation of the Biblical Symbol, in: JR 55 (1975) 348-370.

Poythress, V.S., The Holy Ones of the Most High in Dan VII, in: VT 26 (1976) 208-213.

Preiser, W., Vergeltung und Sühne im alttestamentlichen Strafrecht, in: P. Bockelmann / W. Gallas (Hg.), Festschrift für E. Schmidt zum 70. Geburtstag, Göttingen 1961, 7-38.

Preuss, H.D., Die Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1971 (= BWANT 92).

Ders., Deuterojesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, Neukirchen und Vluyn 1976.

Rad, G. v., Das Gottesvolk im Deuteronomium, Stuttgart 1929.

Ders., Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch, Stuttgart 1938 (= BWANT 78) = ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München ⁴1971, 9-86 (= TB 8).

Ders., Weisheit in Israel, Neukirchen 1970.

Ders., Theologie des Alten Testaments, I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels, München ⁶1969; II: Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München ⁶1975.

Rendtorff, R., Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, Berlin 1976 (= BZAW 147).

Reventlow, H. v., Sein Blut komme über sein Haupt, in: VT 10 (1960) 311-327.

Ders., Gebot und Predigt im Dekalog, Gütersloh 1962.

Ders., Kultisches Recht im Alten Testament, in: ZThK 60 (1963) 267-304.

Richter, W., Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruchs, München 1966 (= StANT 15).

Rose, M., Der Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1975 (= BWANT 106).

Ders., Schultheologie und Volksfrömmigkeit, in: WuD NF 13 (1975) 85-104.

Rost, L., "Königsherrschaft Jahwes" in vorköniglicher Zeit?, in: TLZ 85 (1960) 721-724.

Rowley, H.H., Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy, London 1963.

Ders., The Biblical Doctrine of Election, London ²1964.

Rücker, H., Die Begründungen der Weisungen Jahwes im Pentateuch, Leipzig 1973 (= EThSt 30).

Ruprecht, E., Die Religion der Väter. Hauptlinien der Forschungsgeschichte, in: Dielheimer Blätter zum Alten Testament 11 (1976) 2-29.

Sabo, M., "Kein anderer Name". Sieben Thesen zur christologischen Ausschließlichkeitsforderung aus dem Horizont des alttestamentlichen Gottesglaubens, in: KuD 22 (1976) 181-190.

Schächter, E.A., Bundesformular und prophetischer Unheilsspruch, in: Bib 48 (1967) 128-131.

Scharbert, J., Das Verbum PQD in der Theologie des Alten Testaments, in: BZ 4 (1960) 209-226.

Ders., Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient, Freiburg 1964 (= QD 23/24).

Ders., "In te benedicentur universae cognationes terrae" (Gen 12,3), in: H. Fleckenstein / G. Gruber / G. Schwaiger / E. Tewes (Hg.), Ortskirche - Weltkirche. Festschrift für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 1-14.

Ders., Patriarchentradition und Patriarchenreligion. Ein Forschungs- und Literaturbericht, in: VF 19 (1974) 2-22.

Schmid, H.H., Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung, Zürich 1976.

Schmidt, L., Israel ein Segen für die Völker? Das Ziel des jahwistischen Werkes - eine Auseinandersetzung mit H.W. Wolff, in: ThViat 12 (1975) 135-151.

Ders., Überlegungen zum Jahwisten, in: EvTh 37 (1977) 230-247.

Schmidt, W., Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, Berlin ²1966.

Schmidt, W.H., Das erste Gebot. Seine Bedeutung für das Alte Testament, München 1969 (= TEH 165).

Ders., Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zur Komposition des Dekalogs, in: Congresses Volume Uppsala 1971, Leiden 1972, 201-220 (= VT Suppl 22).

Ders., Zukunftsgewißheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung, Neukirchen 1973.

Ders., Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen ²1975.

Schottroff, W., Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen 1969 (= WMANT 30).

Ders., Zum alttestamentlichen Recht, in: VF 22 (1977) 3-29.

Schreiner, J., Segen für die Völker in der Verheißung an die Väter, in: BZ 6 (1962) 1-31.

Ders., Sion - Jerusalem Jahwes Königssitz - Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, München 1963 (= StANT 7).

Ders., Berufung und Erwählung Israels zum Heil der Völker, in: BiLeb 9 (1968) 94-114.

Ders., "Pophet für die Völker" in der Sicht des Jeremiabuchs, in: H. Fleckenstein u.a. (Hg.), Ortskirche - Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 15-31.

Schüngel-Straumann, H., Der Dekalog - Gottes Gebot, Stuttgart 1973 (= SBS 67).

Schulz, H., Das Todesrecht im Alten Testament. Studien zur Rechtsform der Mot-Jumat-Sätze, Berlin 1969.

Seebaß, H., Zu Genesis 15, in: WuD NF 7 (1963) 132-149.

Ders., Der Erzvater Israel und die Einführung der Jahweverehrung in Kanaan, Berlin 1966 (= BZAW 98).

Ders., Landverheißung an die Väter, in: EvTh 37 (1977) 210-229.

Seitz, G., Redaktionsgeschichtliche Studien zum Deuteronomium, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1971 (= BWANT V/13).

Sekine, M., Vom Verstehen der Heilsgeschichte, in: ZAW 75 (1963) 145-154.

Smend, R., Die Bundesformel, Zürich 1963 (= ThSt 68).

Ders., Die Mitte des Alten Testaments, Zürich 1970 (= ThSt 101).

Sonsino, A.A., Motive Clauses in the Biblical Legal Corpora in Light of Biblical and Extra-Biblical Literature, Pennsylvania 1975.

Stamm, J.J., Dreißig Jahre Dekalogforschung, in: ThR NF 27 (1961) 189-239. 281-305.

Ders., Der Dekalog im Lichte der neueren Forschung, Bern / Stuttgart ²1962.

Steck, O.H., Gen 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: H.W. Wolff (Hg.), Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag, München 1971, 525-554.

Ders., Rettung und Verstockung. Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7,3-9, in: EvTh 33 (1973) 77-90.

Thompson, J.A., The Near Eastern Suzerain-Vassal Concept in the Religion of Israel, in: JRH 3 (1964) 1-19.

Thompson, Th. und D., Some Legal Problems in the Book of Ruth, in: VT 18 (1968) 79-99.

Tillesse, G.M. de, "Tu" et "Vous" dans le Deutéronome, in: VT 12 (1962) 29-87.

Tsevat, M., The Basic Meaning of the Biblical Sabbath, in: ZAW 84 (1972) 447-459.

Tucker, G.M., Covenant Forms and Contract Forms, in: VT 15 (1965) 487-503.

Uhlenbrock, W., Rez. zu W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes, Berlin ²1966, in: FS 44 (1962) 97 f.

Vaux, R. de, Rez. zu W. Schmidt, Königtum Gottes in Ugarit, in: RB 70 (1963) 632 f.

Vejola, T., Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomischen Darstellung, Helsinki 1975.

Vischer, W., Du sollst Dir kein Bildnis machen, in: E. Wolf / Ch. von Kirschbaum / R. Frey (Hg.), Antwort. Festschrift für K. Barth, Zürich 1956, 764-772.

Vorländer, H., Mein Gott. Die Vorstellung vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament, Neukirchen und Vluyn 1975 (= AOAT 23).

Vossberg, L., Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen, München 1975 (= BEvTh 69).

Wagner, V., Rechtssätze in gebundener Sprache und Rechtssatzreihen im israelitischen Recht, Berlin/ New York 1972 (= BZAW 127).

Weidmann, H., Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit J. Wellhausen, Göttingen 1968.

Weimar, P., Daniel 7. Eine Textanalyse, in: R. Pesch / R. Schnakenburg (Hg.), Jesus und der Menschensohn, für Anton Vögtle, Freiburg / Basel / Wien 1975, 11-36.

Weinfeld, M., Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy, in: Bib 46 (1965) 417-427.

Ders., The Origin of Apodictic Law. An Overlooked Source, in: VT 23 (1973) 63-75.

Ders., berit. Covenant vs. Obligation. Rez. zu E. Kutsch, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament, Berlin 1973, in: Bib 56 (1975) 120-128.

Westermann, C., Die Herrlichkeit Gottes in der Priesterschrift, in: H.J. Stoebe / J.J. Stamm / E. Jenni (Hg.), Wort - Gebot - Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, W. Eichrodt zum 80. Geburtstag, Zürich 1970, 227-249 (= ATHANT 59) = ders., Forschung am Alten Testament. Gesammelte Studien II (zu seinem 65. Geburtstag am 7. Oktober 1974 hrsg. von R. Albertz und E. Ruprecht), München 1974, 115-137.

Ders., Grundformen prophetischer Rede, München ⁴1971 (= BEvTh 31).

Ders., Gen 12 - 50, Darmstadt 1975 (= Erträge der Forschung 48).

Ders., Die Verheißungen an die Väter, Göttingen 1976 (= FRLANT 116).

Ders., Gen 17 und die Bedeutung von berit, in: TLZ 101 (1976) 161-170.

Whitley, C.F., Covenant and Commandment in Israel, in: JNEST 22 (1963) 37-48.

Wildberger, H., Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, Zürich / Stuttgart 1960 (= ATHANT 37).

Williams, J.G., Concerning one of the Apodictic Formulas, in: VT 14 (1964) 484-489.

Wilms, F.E., Das jahwistische Bundesbuch in Ex 34, München 1973 (= StANT 32).

Wolff, H.W., Das Kerygma des Jahwisten, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München 1964, 345-373 (= ThB 22) = EvTh 24 (1964) 73-98.

Ders., Jahwe als Bundesmittler (1956), in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament - Anhang, München ²1973, 387-391 = VT 6 (1956) 316-320.

Ders., Anthropologie des Alten Testaments, München ²1974.

Würthwein, E., Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede, in: ZThK 49 (1952) 1-16.

Zenger, E., Eine Wende in der Dekalogforschung?, in: ThRv 64 (1968) 189-198.

Ders., Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. Ein Paradigma zu dem Thema Exklusivität und Universalismus des Heils, in: W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums, Freiburg / Basel / Wien 1977, 39-62 (= QD 79).

Zimmerli, W., Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament, München 1963 (²1969) (= TB 19).

Ders., Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments, Göttingen 1963 (²1969).

Ders., Erwägungen zum "Bund". Die Aussagen über die Jahwe-¹¹ in Ex 19 - 34, in: H.J. Stoebe / J.J. Stamm / E. Jenni (Hg.), Wort - Gebot - Glaube. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments. W. Eichrodt zum 80. Geburtstag, Zürich 1970, 171-190 (= ATANT 59).

Ders., Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1972 (²1975) (= ThW 3).

Ders., Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze II, München 1974 (= TB 51).

3. Zur Problematik des Rechts im Neuen Testament

Aland, K., Taufe und Kindertaufe. 40 Sätze zur Aussage des Neuen Testaments und dem historischen Befund, zur modernen Debatte darüber und den Folgerungen daraus für die kirchliche Praxis, zugleich eine Auseinandersetzung mit K. Barths Lehren von der Taufe, Gütersloh 1971.

Allo, E.B., Saint Paul, seconde Épître aux Corinthiens, Paris 1937 (²1956).

Baltensweiler, H., Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth 5,32; 19,9, in: ThZ 15 (1959) 340-356.

Ders., Die Ehe im Neuen Testament, Zürich / Stuttgart 1967
(= ATHANT 52).

Barth, G., Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus, in: G. Bornkamm / G. Barth / H.J. Held (Hg.), Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen ²1961 (⁷1975), 54-154.

Becker, J., Erwägungen zur apokalyptischen Tradition in der paulinischen Theologie, in: EvTh 30 (1970) 593-609.

Berger, K., Die Amen-Worte Jesu. Eine Untersuchung zum Problem der Legitimation in apokalyptischer Rede, Berlin 1970 (= BZNW 39).

Ders., Hartherzigkeit und Gottes Gesetz. Die Vorgeschichte des anti-jüdischen Vorwurfs in Mc 10,5, in: ZNW 61 (1970) 1-47.

Ders., Zu den sogenannten "Sätzen heiligen Rechts", in: NTS 17 (1970/71) 10-40.

Ders., Die sogenannten "Sätze heiligen Rechts" im Neuen Testament. Ihre Funktion und ihr Sitz im Leben, in: ThZ 28 (1972) 305-330.

Ders., Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr Hintergrund im Judentum und im Alten Testament. Teil I: Markus und Parallelen, Neukirchen 1972 (= WMANT 40).

Ders., Zur Geschichte der Einleitungsformel "Amen, ich sage euch", in: ZNW 63 (1972) 45-75.

Beyer, K., Semitische Syntax im Neuen Testament I. Göttingen ²1968 (= StUNT 1).

Blank, J., Evangelium und Gesetz. Zur theologischen Relativierung und Begründung ethischer Normen, in: Diak 5 (1974) 363-375.

Böcher, O., Die Johannesapokalypse, Darmstadt 1975 (= Erträge der Forschung 1).

Bohren, R., Das Problem der Kirchenzucht im Neuen Testament, Zürich 1952.

Bornkamm, G., Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien. Gesammelte Aufsätze I, München ⁵1966 (= BEvTh 16).

Ders., Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: G. Bornkamm / G. Barth / H.J. Held (Hg.), Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen ²1961 (⁷1975), 13-47.

Braun, H., Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte, I: Das Spätjudentum; II: Die Synoptiker, Tübingen ²1969 (= BHTh 24).

Brockhaus, U., Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal 1972.

Brunner, P., Gesetz und Evangelium. Versuch einer dogmatischen Paraphrase, in: L. Scheffczyk u.a. (Hg.), Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag II, München / Paderborn / Wien 1967, 1315-1337 = ders., Bemühungen um die einigende Wahrheit. Aufsätze, Göttingen 1977, 74-96.

Bultmann, R., Jesus. 13. bis 14. Tausend, Tübingen 1951.

Ders., Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, hrsg. von E. Dinkler, Tübingen 1967.

Ders., Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ⁸1970 (= FRLANT 29).

Ders., Die Geschichte der synoptischen Tradition, Ergänzungsheft, Göttingen ⁴1971.

Ders., Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ⁷1977.

Bussmann, W., Synoptische Studien, II: Zur Redequelle, Halle 1929.

Campenhause, H. v., Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953 (²1963) (= BHTh 14).

Ders., Taufen auf den Namen Jesu?, in: Vig Chr 25 (1971) 1-16.

Conzelmann, H., Die Rechtfertigungslehre des Paulus: Theologie oder Anthropologie?, in: EvTh 28 (1968) 389-404 = ders., Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament, München 1974, 191-206 (= BEvTh 65).

Cothenet, É., Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon Saint Matthieu, in: M. Didier (Hg.), L'Évangile selon Matthieu, Gembloux 1972, 281-308.

Dalman, G., Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu. Jesus in der Synagoge, auf dem Berge, beim Paschamah!l, am Kreuz, Leipzig 1922.

Dautzenberg, G., Was bleibt von der Naherwartung? Zu Röm 13,11-14, in: H. Merklein / J. Lange (Hg.), Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag, Würzburg 1974, 361-374.

Ders., Urchristliche Prophetie, Stuttgart 1975.

Delling, G., Das Logion Mk 10,11 (und seine Abwandlungen) im Neuen Testament, in: NT 1 (1956) 263-274 = ders., Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze von Gerhard Delling 1950-1968, hrsg. von F. Hahn / N. Holtz / N. Walter, Göttingen 1970, 226-235.

Ders., Die Zueignung des Heils in der Taufe. Eine Untersuchung zum neutestamentlichen "Taufen auf den Namen", Berlin 1961.

Descamps, A., Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne, Louvain / Gembloux 1950.

Ders., Essai d'interpretation de Mt 5,17-48: "Formgeschichte" ou "Redaktionsgeschichte" ?, in: K. Aland u.a. (Hg.), Studia Evangelica, Berlin 1959, 156-173 (= TU 73).

Dibelius, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.

Ders., Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius, hrsg. von G. Bornkamm, I: Zur Evangelienforschung, Tübingen 1953; II: Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen 1956.

Ders., Die Formgeschichte des Evangeliums, hrsg. von G. Bornkamm, Tübingen ⁶1971.

Dinkler, E., Die Taufterminologie in 2 Kor 1,21 f., in: ders., Signum Crucis. Aufsätze zum Neuen Testament und zur Christlichen Archäologie, Tübingen 1967, 99-117.

Doskocil, W., Der Bann in der Urkirche. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, München 1958 (= MThS.K 11).

Dupont, J., Mariage et Divorce dans l'Évangile, Matthieu 19, 3-12 et parallèles, Bruges 1959.

Ebeling, G., Der Grund christlicher Theologie. Zum Aufsatz E. Käsemanns über "Die Anfänge christlicher Theologie", in: ders., Wort und Glaube II: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, Tübingen 1969, 72-91 = ZThK 58 (1961) 227-244.

Fitzmyer, J.A., The Matthean Divorce Texts and some New Palestinian Evidence, in: ThSt 37 (1976) 197-226.

Franke, P., Rez. zu E. Dinkler, Die Taufterminologie in 2 Kor 1,21 f., in: ZKTh 94 (1972) 341.

Fuchs, E., Über die Aufgabe einer christlichen Theologie. Zum Aufsatz E. Käsemanns über "Die Anfänge christlicher Theologie", in: ZThK 58 (1961) 245-267.

Goguel, M., Jésus et les origines du Christianisme, l'Église primitive, Paris 1947.

Grabner-Haider, A., Paraklese und Eschatologie bei Paulus. Mensch und Welt im Anspruch der Zukunft Gottes, Münster 1968 (= NTA NF 4).

Greeven, A., Ehe nach dem Neuen Testament, in: H. Greeven, u.a. (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg / Göttingen 1969 (²1972), 37-79 = NTS 15 (1969) 365-388.

Güttgemanns, E., Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie, Göttingen 1966 (= AthANT 47).

Haacker, K., Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament, in: ThQ 151 (1971) 28-38.

Ders., Der Rechtssatz Jesu zum Thema Ehebruch (Mt 5,28), in: BZ NF 21 (1977) 113-116.

Hahn, F., Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: G. Jeremias / H.-W. Kuhn / H. Stegemann (Hg.), Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt. Festgabe für K.G. Kuhn zum 65. Geburtstag, Göttingen 1971, 357-394.

Ders., Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen ⁴1974 (= FRLANT 83).

Harnack, A., Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas, Leipzig 1907 (= Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2).

Hasler, V., Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchung zur Einführungsformel der Herrenworte "Wahrlich, ich sage euch", Zürich / Stuttgart 1969.

Hasler, V.E., Das Herzstück der Bergpredigt. Zum Verständnis der Antithesen in Mt 5,21-48, in: ThZ 15 (1959) 90-106.

Heggelbacher, O., Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit, Freiburg / Schweiz 1953.

Hirsch, E., Eine Randglosse zu 1 Kor 7, in: ZSTh 3 (1925) 50-62.

Hoffmann, P., Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung, in: Con 6 (1970) 326-332.

Ders., Ehescheidung, in: P. Hoffmann / V. Eid (Hr.), Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu, Freiburg / Basel / Wien 1975, 109-131.

Holtz, T., Rez. zu A. Satake, Die Gemeindeordnung in der Johannisapokalypse, Neukirchen 1966 (= WMANT 91), in: TLZ 91 (1968) 262-264.

Hubner, H., Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie, Göttingen 1978.

Hummel, R., Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München ²1966 (= BEvTh 33).

Kunkler, G.H., Die jüdische Bannpraxis im neutestamentlichen Zeitalter, Göttingen 1954.

Kunze, A.C., Rez. zu K. Berger, Die Amen-Worte Jesu, Berlin 1971, in: TLZ 97 (1972) 200-202.

Kammler, E., Exegetische Versuche und Bemerkungen I und II. Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1964 (⁶1970).

Kasper, W., Zur Theologie der christlichen Ehe, Mainz 1977.

Kertelge, K., "Rechtfertigung" bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, München 1967 (21971) (= NTA NF 3).

Kilpatrick, G.D., The Origins of the Gospel according to St. Matthew, Oxford 1964.

Klein, G., Gottes Gerechtigkeit als Thema der neuesten Paulus-Forschung, in: ders., Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament, München 1969, 225-236 (= BEvTh 50).

Ders., Apokalyptische Naherwartung bei Paulus, in: H.D. Betz / L. Schottroff (Hg.), Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für H. Braun zum 70. Geburtstag, Tübingen 1973, 241-262.

Küng, H., Rechtfertigung und Heiligung nach dem Neuen Testament, in: M. Roesle / O. Cullmann (Hg.), Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen, Stuttgart / Frankfurt 1960, 249-270.

Kuhn, K.G., Röm 6,7, in: ZNW 30 (1931) 305-310.

Kutsch, E., Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert, Neukirchen und Vluyn 1978.

Limbeck, M., Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972 (= Theologische Perspektiven zur gegenwärtigen Problemlage).

Lövestam, E., Die funktionale Bedeutung der synoptischen Jesusworte über Ehescheidung und Wiederheirat, in: A. Fuchs (Hg.), Theologie aus dem Norden, Linz 1977, 19-28 (= StNTU A,2).

Lohfink, G., Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32, in: H. Merklein / J. Lange (Hg.), Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag, Würzburg 1974, 207-217.

Lohse, E., Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments, Göttingen ²1976.

Lührmann, D., Die Redaktion der Logienquelle, Neukirchen 1969 (= WMANT 33).

Mattern, L., Das Verständnis des Gerichts bei Paulus, Zürich / Stuttgart 1966 (= AThANT 47).

Meurer, S., Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens. Studie zur Frage des Rechts nach dem Neuen Testament, Zürich 1972 (= AThANT 63).

Moingt, J., Ehescheidung "auf Grund von Unzucht", in: J. David / F. Schmalz (Hg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? Aschaffenburg 1969, 178-222.

Müller, C., Gottes Gerechtigkeit und Gottes Volk. Eine Untersuchung zu Röm 9-11, Göttingen 1964 (= FRLANT 86).

Müller, U.B., Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, Gütersloh 1975.

Nieder, L., Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik, München 1956 (= MThS.H 12).

Niederwimmer, K., Askese und Martyrium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen 1975.

Pesch, R., Die neutestamentliche Weisung für die Ehe, in: Bile 9 (1968) 208-221.

Ders., Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung. Freiburg / Basel / Wien 1971.

Plutta-Messerschmidt, E., Gerechtigkeit Gottes bei Paulus. Eine Studie zu Luthers Auslegung von Röm 3,5, Tübingen 1973 (= HUTH 14).

Polag, A., Die Christologie der Logienquelle, Neukirchen 1977 (=WMANT 45).

Prümm, K., Theologie des zweiten Korintherbriefes. Erster Teil: Apostolat und christliche Wirklichkeit. Theologie des ersten Briefteils, Kap 1-7, Rom / Freiburg / Wien 1960.

Richter, G., Rez. zu K. Berger, Die Amen-Worte Jesu, Berlin 1970, in: Bib 53 (1972) 290-293.

Ders., Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, in: R. Pesch / R. Schnackenburg (Hg.), Gegenwart und kommendes Reich. Schullergabe A. Vogtle zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1975, 117-152 (= SBB).

Richter, J., Ani Hu und Ego eimi. Die Offenbarungsformel "Ich bin es" in der biblischen Welt und Umwelt, Erlangen 1956.

Robinson, J.M., Kerygma und historischer Jesus, Zürich / Stuttgart ²1967.

Sand, A., Die Unzuchtsklausel in Mt 5,31.32 und 19,3-9, in: MThZ 20 (1969) 118-129.

Ders., Die Polemik gegen "Gesetzlosigkeit" im Evangelium nach Matthäus und bei Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Überlieferungsgeschichte, in: BZ NF 14 (1970) 112-125.

Ders., Das Gesetz und die Propheten. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus, Regensburg 1974.

Satake, A., Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, Neukirchen 1966 (= WMANT 21).

Schaller, B., Die Sprüche über Ehescheidung und Wiederheirat in der synoptischen Überlieferung, in: E. Lohse (Hg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen J. Jeremias zum 70. Geburtstag, Göttingen 1970, 226-246.

Schelkle, K.H., Rez. zu K. Kertelge, Rechtfertigung bei Paulus, München 1967, in: TThQ 148 (1968) 345 ff.

Schlatter, A., Der Evangelist Matthäus. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium, Stuttgart ⁶1963.

Ders., Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief, Stuttgart ⁵1975.

Schlier, H., Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: ders., Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II, Freiburg / Basel / Wien 1964 (²1967), 340-357 = GuL 36 (1963) 327-340.

Ders., Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Römerbrief 12,1-2, in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge I, Freiburg ⁵1972, 74-89.

Schlink, E., Gesetz und Paraklese, in: E. Wolf / Ch. von Kirschbaum / R. Frey (Hg.), Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag, Zürich 1956, 323-335.

Schmidt, K.L., Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur Ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919.

Schnackenburg, R., Die Ehe nach dem Neuen Testament, in: H. Greeven u.a. (Hg.), Theologie der Ehe, Regensburg / Göttingen 1969 (²1972), 9-36.

Ders., Ehe nach der Weisung Jesu und dem Verhalten der Urkirche. Geschichtlich Bedingtes und bleibend Gültiges, in: F. Henrich / V. Eid (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München 1972, 1-34 (= Münchener Akademie-Schriften 59).

Schneider, G., Ehe und Ehescheidung nach dem Neuen Testament, in: H. Lubczyk / G. Schneider / R. Hauser (Hg.), Ehe unlösbar. Fragen an Bibel und Pastoral, Berlin 1972, 49-76 (= Ehe in Geschichte und Gegenwart 3).

Schrage, W., Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur paulinischen Ethik, Gütersloh 1961.

Schürmann, H., "Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst ..." Wo fand Matthäus das Logion Mt 5,19?, in: BZ NF 4 (1960) 238-250.

Ders., Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche. Sechs Thesen, in: ders., Orientierungen am Neuen Testament (Exegetische Gesprächsbeiträge). Exegetische Aufsätze III, Düsseldorf 1978, 50-63 = ThQ 152 (1972) 303-316.

Schulz, S., Q - Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972.

Ders., Griechisch-deutsche Synopse der Q - Überlieferung, zu: S. Schulz, "Q - Die Spruchquelle der Evangelisten", Zürich 1972.

Schweizer, E., Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament, Zürich 1959 (²1962) (= ATHANT 35).

Ders., Mt 5, 17-20 - Anmerkungen zum Gesetzesverständnis des Matthäus, in: ders., Neotestamentica. Deutsche und englische Aufsätze 1951-1963, Zürich / Stuttgart 1963, 399-406 = TLZ 77 (1953) 479-484.

Ders., Ego eimi ... Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bibelreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums, Göttingen ²1965 (= FRLANT NF 38).

Ders., Matthäus und seine Gemeinde, Stuttgart 1974.

Staab, K., Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, Münster 1933 (= NTA 15).

Strecker, G., Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus, Göttingen ³1971 (= FRLANT 82).

Stuhlmacher, P., Gottes Gerechtigkeit bei Paulus, Göttingen ²1966
(= FRLANT 87).

Trilling, W., Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-
Evangeliums, München ³1964 (= StANT 10).

Vielhauer, P., Die Prophetie, in: E. Hennecke / J. Schneemelcher
(Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II:
"Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes", Tübingen ⁴1971, 422-
427.

Vögtle A., Röm 13, 11-14 und die "Nah" - Erwartung, in: J. Fried-
rich / W. Pöhlmann / P. Stuhlmacher (Hg.), Rechtfertigung. Fest-
schrift für E. Käsemann zum 70. Geburtstag, Tübingen / Göttingen
1976, 557-573.

Windisch, H., Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zum geschicht-
lichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen
Exegese, Leipzig ²1937 (= UNT 16).

Winter, P., Genesis 1,27 and Jesus' Saying on Divorce, in: ZAW
70 (1958) 260 f.

Wrege, H. T., Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt,
Tübingen 1968 (= WUNT 9).

Zeller, D., Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern,
Würzburg 1977 (= Forschung zur Bibel 17).

Ziesler, J.A., The Meaning of Righteousness in Paul. A Lin-
guistic and Theological Enquiry, Cambridge 1972.

Zimmermann, H., Das absolute "Ich bin" in der Redeweise Jesu,
in: TThZ 69 (1960) 1-20.

Ders., Das absolute $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\dot{\iota}\mu\iota$ als die neutestamentliche
Offenbarungsformel, in: BZ NF 4 (1960) 54-69; 266-276.

L e b e n s l a u f =====

Am 4.3.1947 wurde ich, Maria Aurelia Herberth, als Tochter des Zahnarztes Erwin Herberth und seiner Ehefrau, der Oberinspektorin Asisa Herberth, geb. Bucila in Bistritz / Rumänien geboren. Meiner Taufe gemäß bekenne ich mich zum katholischen Glauben.

Von 1954 bis 1960 besuchte ich die deutsche Volksschule und das deutsche Gymnasium in Bistritz. Ende 1960 übersiedelte ich mit meinen Eltern in die Bundesrepublik und erwarb die deutsche Staatsangehörigkeit. Ab Januar 1961 besuchte ich das Staatliche Neusprachliche Gymnasium an der Burgstraße in Kaiserslautern und legte dort im Oktober 1966 die Reifeprüfung ab.

Im WS 1966/67 wurde ich an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz immatrikuliert und studierte dort Katholische Theologie und Rechtswissenschaft.

Vor dem Prüfungsausschuß beim Justizministerium Mainz bestand ich am 8.6.1971 das Erste Juristische Staatsexamen.

Danach setzte ich das Studium der Theologie fort und erwarb am 29.3.1973 das Diplom für Katholische Theologie.

1973/74 hatte ich die Stelle einer wissenschaftlichen Assistentin am Kanonistischen Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. inne.

Seit 1975 beschäftige ich mich mit der Anfertigung einer Dissertation über das vorliegende Thema bei Prof. Dr. Dr. Karl Lehmann in Freiburg.

